C 7 500 E

ZEIT-WENDE

DIE NEUE FURCHE

OCT 13 1960

Herausgegeben von Wolfgang Böhme · Otto Gründler · Friedrich Langenfaß
Eberhard Müller · Rudolf Alexander Schröder · Reinold von Thadden-Trieglaff

AUS DEM INHALT

HANS M. MÜLLER Entwicklungshilfe als Aufgabe
HANS ACHINGER Wohin führt unser soziales Sicherungssystem?
HANS HERMANN WALZ Die ökumenische Dimension
GABRIELE WOHMANN Versöhnung
ORTRUD STUMPFE Eisenhans und Feuervogel

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

XXXI. JAHRGANG · SEPTEMBER 1960 9

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Hans M. Müller: Entwicklungshilfe als Aufgabe 577
Ulrich Mann: Der Verkläger unserer Brüder ist verworfen 583
Hans Achinger: Wohin führt unser soziales Sicherungssystem? . . 584
Hans Hermann Walz: Die ökumenische Dimension 597
Werner Bergengruen: Gedichte 606, 609
Gabriele Wohmann: Versöhnung. Erzählung 607

Kommentare

Ortrud Stumpfe: Eisenhans und Feuervogel 611

Stimmen von draußen

Der russische Bauer und die Religion 620
England und Europa 621
Montherlants neues Stück 624

Bücher

Theologisches Denken 626
Zurück zur Kultur 627
Vielgestaltiger Osten 630
Land ohne Erlösung 631
Heimkehr 632
Unfruchtbare Erkenntnisse 633
Vergegenwärtigtes Dichterleben 634

Berichte 636

Randbemerkungen

Die konservative Rebellion in den USA 645
Zwiesprache 648

Bildbeilagen

Gino Severini: Die blaue Tänzerin 608
Indische Frauen 640

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 13, Tengstraße 8 V r, Fernruf 37 12 31
Dr. Wolfgang Böhme, Boll über Göppingen/Württemberg, Herrschaftsstraße 23, Fernruf Amt Boll 266

Verlag Sonntagsblatt G. m. b. H., Hamburg 13, Mittelweg 111, Fernruf-Sammelnr. 44 55 21
Mitglied des Gemeinschaftswerks der evangelischen Presse

Druck: Flensburger Druckerei, Flensburg, Nikolaistraße 7

Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft 2,20 DM; Vierteljahresabonnement 6,– DM zuzüglich Zustellgebühr.

Konten: Zeitwende im Verlag Sonntagsblatt; Postscheck: Hamburg 16 40 80; Bank: Hamburger Sparcasse von 1827; Girokonto 41 471.

Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE

31. JAHRGANG/HEFT 9 SEPTEMBER 1960

Entwicklungshilfe als Aufgabe

Die Lage

Die Weltbevölkerung umfaßt 1960 etwa 2,9 Milliarden Menschen. Von diesen Menschen leben rund 600 Millionen, das sind 21 % der Weltbevölkerung, im industrialisierten freien Westen, 45 %, rund 1,3 Milliarden, in den Entwicklungsländern außerhalb des Ostblockes, der Rest von rund 1 Milliarde im Raume der amerikanischen Welt und des Ostblocks. Etwa ein Drittel aller Menschen leben in den europäischen und nichteuropäischen Industriestaaten, die wir als wirtschaftlich hochentwickelte Länder mit einer ausreichenden — ja teilweise mehr als ausreichenden — Versorgung der Einwohner mit landwirtschaftlichen und industriellen Gütern ansprechen können. Dieses eine Drittel der Menschheit erzeugt 90 % der Weltproduktion an Gütern. Was das bedeutet, wird deutlich, wenn man das jährliche Pro-Kopf-Einkommen der Bevölkerung hochentwickelter Industrieländer mit dem solcher Länder vergleicht, die wir einmal als entwicklungsfähige, besser aber als noch nicht entwickelte Länder bezeichnen wollen.

Das Pro-Kopf-Einkommen in USA-Dollar betrug im Jahre 1959 in den USA, dem wirtschaftlich höchstentwickelten Land der Erde, 2000 Dollar. In der Bundesrepublik 855 Dollar, dagegen in Indien 54 Dollar, in Westafrika 50 Dollar und in Libyen 35 Dollar. Zwischen diesen ungeheuren Spannen liegen Länder wie die Türkei mit 211 Dollar oder Libanon mit 255 Dollar. Es ist bedauerlich, daß aus den Ländern des Ostblocks keine zuverlässigen Angaben über das Pro-Kopf-Einkommen vorliegen. Lediglich China gibt 100 Dollar Einkommen pro Kopf an. Eine Ziffer, die nicht nachprüfbar ist, weil genaue Angaben über die Erhebungsgrundlage fehlen.

Alle diese Entwicklungsländer in Afrika oder Asien haben eines gemeinsam: Sie sind im wesentlichen Länder mit einer vorwiegend agrarischen Grundlage und produzieren in erster Linie agrarische Produkte für die eigene Bevölkerung mit Methoden, die vielfach seit Jahrhunderten die gleichen sind. Ihnen fehlen die modernen agrartechnischen Hilfsmittel, sie gebrauchen nicht regelmäßig natürliche oder künstliche Düngemittel, sie kennen die wechselnde Fruchtfolge nicht und verwenden kein ausgesuchtes Saat- und Pflanzgut. Die Produktivität ihrer Agrarwirtschaft ist daher gering. Während in den USA eine

Farmerfamilie etwa sieben städtische Familien ernährt, müssen in den Entwicklungsländern durchschnittlich vier Familien in der Landwirtschaft arbeiten, um eine städtische Familie zu ernähren.

Es fehlt in all diesen Ländern eine gesunde, von unten, vom Handwerk, nach oben, in die Industrie, gewachsene Grundlage der Gütererzeugung. Die vorhandenen industriellen Betriebe sind im wesentlichen von den früheren Kolonialmächten geschaffen worden, um Rohstoffe zu gewinnen und, in einzelnen Fällen, aus ihnen Halbfabrikate, die exportiert werden, herzustellen. Das gilt für die Kupfergewinnung im Kongo, für die Zinngruben in Malaia, ebenso für die Ölraffinerien im Nahen Osten. Eine Veredlungsindustrie fehlt ganz. Es fehlt aber auch ein Handwerk, das den eigenen Bedarf an handwerklichen Erzeugnissen mit modernen Methoden zu decken vermöchte.

Die mit primitiven Methoden arbeitende Landwirtschaft, das Fehlen einer breiten handwerklichen Grundlage, der absolute Mangel an Betrieben, welche die teilweise in diesen Ländern vorhandenen industriellen Rohstoffe zu Fertigwaren verarbeiten können, erklärt die außergewöhnlich geringe volkswirtschaftliche Wertschöpfung, die zu den erwähnten niedrigen Pro-Kopf-Einkommen der Bevölkerung führt.

Schuld der Kolonialmächte?

Es wäre eine nicht zulässige Vereinfachung des Problems, wenn man diese Lage als eine Schuld der ehemaligen Kolonialmächte ansehen würde. Das geschieht in der Propaganda der Ostblockstaaten im reichen Maße, wird aber der Wirklichkeit nicht gerecht. Tatsächlich erklärt sich diese Lage, von der alle Überlegungen ausgehen müssen, nicht aus einer Ursache allein.

Daß die Entwicklungsländer nicht industrialisiert sind, hat neben den nicht zu leugnenden Versäumnissen der kolonialen Epoche im wesentlichen drei Gründe. Zum ersten sind es die von denen der europäischen Länder völlig abweichenden klimatischen Bedingungen. Ein großer Teil der Entwicklungsländer liegt in tropischen und subtropischen Gebieten, deren Klima ein konzentriertes Arbeiten, wie es ein industrieller Betrieb erfordert, während vieler Stunden des Tages nicht zuläßt.

Die zweite Ursache ist in dem mangelnden Ausbildungsstand der breiten Masse der Bevölkerung zu suchen. Es fehlte und fehlt noch ein öffentliches Schulwesen, das dem herrschenden Analphabetentum ein Ende macht. Darüber hinaus fehlt es an allen Einrichtungen zu weitergehender Ausbildung: an Fachschulen, Techniken, Hochschulen. Sicher liegen hier Versäumnisse der ehemaligen Kolonialländer vor. Aber auch die schon vorhandenen schulischen Einrichtungen z. B. der Missionsgesellschaften hatten immer große Schwierigkeiten, die Bevölkerung an einen regelmäßigen Schulbesuch der Kinder zu gewöhnen. Erst in jüngster Zeit ließ z. B. der Scheich eines Wüstenstammes im Nahen Osten einige moderne Schulen bauen, konnte aber die Eltern nur dadurch bewegen, ihre Kinder in die Schule zu schicken, daß er ihnen dafür Geld bezahlte.

Die dritte Ursache dürfte in den religiös bestimmten Wertvorstellungen liegen, die in den afrikanischen und asiatischen Ländern herrschen. Es gilt hier nicht die Arbeitsgesinnung des europäischen Menschen, der die Arbeit als einen

Auftrag Gottes, sich die Welt untertan zu machen und sich in der Arbeit zu bewähren, auffaßt, sondern eine fatalistische Einstellung zum eigenen Leben, Mißachtung der Arbeit, die Sache der Frauen ist, Verehrung des Nichtstuns und einer rein kontemplativen Lebensweise.

Hinzu kommt in zahlreichen Entwicklungsländern das Bevölkerungsproblem. Seit Indien im Jahre 1947 die Selbständigkeit erlangte, hat seine Bevölkerung um 40 Millionen Menschen zugenommen. 94 % aller fünfzehnjährigen indischen Mädchen waren 1951 bereits verheiratet und gebaren, bis sie das 20. Lebensjahr erreicht hatten, im Durchschnitt vier Kinder. — Immer wieder zeigt sich, daß die bescheidenen wirtschaftlichen Fortschritte, die sich immerhin erreichen lassen, nicht zum Tragen kommen, weil in diesen Ländern die Bevölkerung rascher wächst als das Wirtschaftsvolumen.

Ursachen des Selbständigkeitsstrebens

Als 1922 Ägypten von Großbritannien unabhängig wurde, konnte man nicht ahnen, daß dieser Vorgang für zahlreiche Kolonialgebiete zum Modellfall werden würde. Vor dem zweiten Weltkrieg blieben derartige Bestrebungen, bis auf den Irak, der 1930 unabhängig wurde, ohne Erfolg. Seit 1945 setzten sie sich in einem bis heute andauerndem ständigen Prozeß so rasch fort, daß die Landkarte völlig verändert wurde und noch täglich verändert wird. Bis auf kleine Reste ist das englische und französische Kolonialreich, letzteres auch in der von de Gaulle propagierten Form der Communauté Française, verschwunden. Abgesehen von dem Sonderfall Portugal hat kein europäisches Land sich dieser Entwicklung entziehen können.

Dieser Prozeß der Staatwerdung ehemaliger Kolonialgebiete hat drei Ursachen, die alle europäischen Ursprungs sind. Die französische Formel „Freiheit — Gleichheit — Brüderlichkeit" drang über das Mutterland in die kolonialen Gebiete unter französischer Herrschaft ein. Sie wurde dadurch untermauert, daß die farbige Bevölkerung Seite an Seite mit der weißen Bevölkerung in zwei Weltkriegen gegen weiße Gegner kämpfte, daß die wenigen Weißen in den Kolonien in einem zunehmenden Maße die eingeborene Bevölkerung auch zu administrativen Arbeiten und Aufgaben heranziehen mußten, und schließlich dadurch, daß an den Universitäten Frankreichs schwarze Studenten gleichberechtigt neben den einheimischen Studenten studierten und eine, wenn auch kleine, dafür aber sehr ehrgeizige Elite bildeten, die heute vielfach die Führung in den neuen Staaten übernommen hat.

In den ehemals britischen Kolonien hat die angelsächsische Formel der Menschenrechte als Freiheitsidee entscheidend zu dem Prozeß der Entkolonialisierung beigetragen. Es kam hinzu, daß die Organisation der „Vereinten Nationen", eine angelsächsische und amerikanische Idee, die Möglichkeit bot, die Gleichberechtigung anzustreben und zu verwirklichen. Die Zusammenarbeit der Welt in der „UNO" setzte voraus, daß nicht zwischen weißen und farbigen Menschen unterschieden werden konnte. Sie verlangte geradezu die Eigenstaatlichkeit jener Gebiete, die sie zunächst nach dem zweiten Weltkrieg noch nicht hatten.

Als letzte Idee europäischen Ursprungs hat ohne Zweifel die Marx'sche Idee der Befreiung unterdrückter Klassen diesen Prozeß gefördert. In einer systematischen

Propagandaarbeit hat es die UdSSR verstanden, die Situation in den Kolonien marxistisch-dialektisch als Prozeß der Ausbeutung einer unterdrückten Schicht durch eine kapitalistische Herrenschicht zu deuten. Eine eigene Universität in Moskau für die Studierenden der farbigen Völker bildet gleichzeitig die neuen „Herren" aus, die politischen und technischen Führungskräfte, die entweder den Befreiungsprozeß politisch durchführen sollen oder nach der Befreiung das kommunistische politische und wirtschaftliche System einzuführen haben. Es gehört zu den erregendsten Vorgängen der Weltgeschichte unserer Tage, daß alte europäische Kulturländer wie z. B. die Tschechoslowakei oder Ungarn von den gleichen Sowjets in einem kolonialähnlichen Zustand der Beherrschung durch sowjetische Statthalter und sowjetisches Militär gehalten werden, die in Afrika oder Asien im Namen der Freiheit zum Kampf gegen die weißen Mächte aufrufen, welche doch seit Jahren ohne äußeren Zwang ihren Kolonialgebieten, zuletzt Belgien dem Kongo, die politische Freiheit gewähren.

Aufgaben der freien Welt

Die heute selbständig gewordenen Länder haben eine gefährliche Gemeinsamkeit: Sie alle vermögen die wirtschaftlichen Grundlagen für eine staatliche Selbständigkeit nicht aus eigener Kraft zu schaffen. In allen diesen Ländern ist das wirtschaftliche Niveau so niedrig, daß von einer sozialen Sicherheit nicht gesprochen werden kann. Die wirtschaftlich-technische Rückständigkeit — die Schuldfrage wird in jedem einzelnen Fall anders beurteilt werden müssen —, die gesellschaftliche Unausgeglichenheit, die durch das Fehlen einer Führungsschicht und durch die oft noch weiterbestehende Herrschaft lokaler Stammesfürsten und Stammeshäuptlinge gekennzeichnet ist, die Übervölkerung und die fehlende Wirtschaftsgesinnung verbinden sich mit einem von außen hereingetragenen Nationalismus, vielfach sowjetischer Prägung. Dabei kann vor allem in Afrika meist von einer Nation gar nicht gesprochen werden, da die neuen Staaten in den willkürlichen Grenzen ehemaliger Kolonialgebiete oder Protektorate entstanden sind. Für die gewählte demokratische Staatsform fehlt dazu in vielen Fällen die wesentliche Voraussetzung: die allgemeine Bildung und ihre Grundlage, die allgemeine Schulpflicht, die erst die Ausübung staatsbürgerlicher Rechte, wie z. B. des Wahlrechtes, und die Teilnahme am staatsbürgerlichen Leben ermöglicht.

Von diesen Gegebenheiten her muß die Aufgabe der Völker der hochindustrialisierten freien Welt gesehen werden. Sie ist weder eine rein politische, sie ist auch nicht eine rein wirtschaftliche Aufgabe, ebensowenig wie sie eine caritative Aufgabe für sich ist. Man kann sie nur richtig durchführen, wenn man sie als eine Gesamtaufgabe erkennt, die alle drei Elemente in sich schließt.

Es gilt zunächst, über lange Jahrzehnte erhebliche Mittel aus dem Sozialprodukt, das bisher der Verbesserung des eigenen Lebensstandards und der Erhöhung des eigenen Wohlstandes diente, für diese Aufgabe freizustellen. Wenn die USA seit 1948 rund 15 Milliarden Dollar als Entwicklungshilfe und die Bundesrepublik etwa eine Milliarde Dollar zur Verfügung gestellt haben, dazu die Weltbank noch einmal 2 Milliarden Dollar, so sind das gegenüber den von Sowjet-

Rußland insgesamt aufgebrachten 2,5 Milliarden Dollar zwar überragend hohe Leistungen. Sie haben aber weder in der Vergangenheit ausgereicht, noch werden derartige Größenordnungen in der Zukunft ausreichen.

Bei der notwendigen Größe der finanziellen Anforderungen setzt die weitere Entwicklungshilfe eine gemeinsame Anstrengung aller freien Länder voraus. Der Rahmen für diese Aufgabe ist bereits geschaffen. Es sind hier zu nennen: Die Weltbank (Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung), 1945 in Washington im Rahmen der UNO gegründet mit 68 Mitgliedstaaten, darunter der Bundesrepublik Deutschland. Die Internationale Entwicklungsgesellschaft (International Development Association, IDA), als Tochtergesellschaft der Weltbank für die Aufgaben der Entwicklungshilfe gegründet. Die Internationale Finanzkorporation (IFC), die besonders Privatunternehmen in den Entwicklungsländern fördern soll. Ferner das für Ausbildung von fremden und einheimischen Fachleuten in den betreffenden Ländern gegründete „Technische Hilfsprogramm der Vereinten Nationen", der Sonderfonds (Special Funds) der Vereinten Nationen, der Schlüsselprojekte in den Entwicklungsländern erstellen soll, und schließlich als rein europäische Gründung der „Entwicklungsfonds der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft", der die Gebiete besonders berücksichtigen soll, die als Kolonien zu Frankreich, Italien, Belgien und den Niederlanden gehört haben und zum Teil in irgendeiner Form noch mit diesen Ländern verbunden sind.

Daß die genannten Institutionen nur erfolgreich arbeiten können, wenn ihnen die entsprechenden Mittel stetig zufließen, muß besonders betont werden. In der breiten Masse der Bevölkerung besteht heute noch die Vorstellung, es handele sich dabei im wesentlichen um Bereitstellung aus dem allgemeinen Steueraufkommen der verschiedenen Länder. So wenig es heute möglich ist, genaue Zahlen für die Zukunft zu geben, so läßt sich doch schon mit Bestimmtheit sagen, daß die Anforderungen sich etwa in einer Höhe von mindestens 1 %, wahrscheinlich aber 2 bis 3 % des Sozialproduktes bewegen werden. Bei einem deutschen Bruttosozialprodukt von 250 Milliarden DM würden das 2,5 bis 7,5 Milliarden DM als deutschen Beitrag bedeuten. Wirtschaftlich gesehen, lassen sich solche Summen auf zwei Wegen beschaffen. Entweder durch einen Verzicht auf den Verbrauch beim einzelnen, der wahrscheinlich nur in der Form einer Sonderbesteuerung durchzusetzen ist, oder aber durch Mehrarbeit und damit höhere Wertschöpfung. Unter diesem Gesichtspunkt muß man dem Bundeswirtschaftsminister recht geben, wenn er davon gesprochen hat, daß eine ständige Tendenz zur Verkürzung der Arbeitszeit nicht unseren Verpflichtungen gegenüber diesem Problem entspricht. Handelt es sich doch hier nicht um Spenden, die man gelegentlich aus gutem Willen gibt, sondern um ständige Leistungen aus einer politischen *und* menschlichen Verpflichtung.

Die Leistung der freien Welt für die Entwicklungshilfe wird wohl drei wesentliche Gebiete betreffen. Zunächst einmal gilt es, diesen Ländern eine landwirtschaftliche und handwerkliche Grundlage zu geben, die es ihnen gestattet, sich eine Basis für eine dann erst mögliche langsame industrielle Entwicklung zu schaffen. Ausbildung durch Schaffung eines allgemeinen Unterrichtswesens, teilweise auch Ausbildung in europäischen und amerikanischen Ländern, Abstellung von Fachberatern für Landwirtschaft und Handwerk, Hilfe bei der Anlage von Verkehrswegen und sanitären Einrichtungen, das ist nach Meinung aller wirklichen Sachkenner die erste Stufe.

Als zweite Stufe muß die Hilfe bei der Erschließung der Rohstoffe, ihrer Gewinnung, ihrer Verarbeitung und ihrem Abtransport zu den für den Export geeigneten Häfen oder Eisenbahnen einsetzen. Fast alle Entwicklungsländer verfügen über pflanzliche oder mineralische Rohstoffe, die bisher nicht oder nicht in einem genügenden Umfang gewonnen oder erschlossen wurden. Hierzu gehört dann eine entsprechende Bereitschaft der alten Industrieländer, die Rohstoffe abzunehmen und solange zu verarbeiten, bis sie wenigstens teilweise in den Gewinnungsländern selbst verarbeitet werden können.

Erst als dritte Stufe, nicht sofort, wie häufig — auch von den betreffenden Ländern selbst — gefordert wird, kann, soweit es das Klima zuläßt, eine industrielle Basis zur Selbstversorgung mit industriellen Gütern geschaffen werden. Der Schritt von der „Steinzeit" in das Atomzeitalter hat im alten Europa Jahrhunderte gedauert. Er läßt sich nicht, wie das die sowjetischen Agitatoren versprechen, in wenigen Jahrzehnten vollziehen. Von den europäisch-amerikanischen Erfahrungen her kann er wesentlich verkürzt werden, erfordert aber neben ungeheuren finanziellen Mitteln ein so hohes Maß von Bildung und Gesinnung, daß Generationen daran beteiligt sein werden. Schon verstehen die politischen Führer einzelner neuer Staaten, daß die wirtschaftspolitischen Absichten der Sowjets darauf hinzielen, eben jenes Industrieproletariat zu schaffen, das nun einmal nach dem klassischen Marxismus die Voraussetzung für den kommunistischen Staat bildet.

Die Hilfe der freien Völker muß also immer daran orientiert sein, daß in diesen Ländern eine Gesellschaft von freien Menschen, frei von wirtschaftlicher Not und frei zur Schaffung einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung, entstehen soll und nicht ein Nebeneinander von herrschenden Funktionären und beherrschten Massen. Das ist das politische Ziel, dem das wirtschaftliche Mittel dienen soll. Kann überhaupt von einer Schuld der ehemaligen Kolonialmächte gesprochen werden, dann doch nur in dem Sinne, daß sie dieses Ziel nicht verfolgt, sondern Abhängigkeiten und Ordnungsstrukturen geschaffen und aufrecht erhalten haben, die jene Erscheinungen hervorriefen, deren Gefährlichkeit sich heute bei der Staatwerdung des Kongos erschreckend deutlich zeigt.

So ist auch diese Aufgabe ein Stück der großen politischen Aufgabe unseres Jahrhunderts: eine freie Welt zu schaffen und damit die Bedrohung durch den totalen Staat des Bolschewismus geistig zu überwinden. Das ist keine rein wirtschaftliche Aufgabe, sondern eine Aufgabe, die in erster Linie sittliche und moralische Kräfte voraussetzt. Sie ist auch nicht zu lösen aus dem schlechten Gewissen, auf das viele die ehemaligen Kolonialmächte festlegen wollen. Der Streit darüber, ob das schlechte Gewissen in den Tatsachen begründet ist, scheint Angesichts der Aufgabe der Gegenwart und Zukunft müßig.

Verhungern, wie die „Vereinten Nationen" festgestellt haben, in Asien und Afrika in jedem Jahre 25 Millionen Menschen, dann ist es mit dem Gewissen nicht vereinbar, das eigene Wohlergehen zu genießen und gegen jeden Anspruch des anderen zu verteidigen. Die einmal zu schreibende Geschichte des 20. Jahrhunderts wird zu zeigen haben, ob die freien Völker die hier aufgezeigte Aufgabe gelöst haben, die caritativen, die wirtschaftlichen und die politischen Kräfte zu mobilisieren, um die Menschen in Asien und Afrika nicht nur Brüder zu nennen, sondern sie auch zu Brüdern in einer von Not und Terror freien Welt zu machen.

Hans M. Müller

Der Verkläger unserer Brüder ist verworfen

Das ist der Siegeshymnus des Erzengels Michael (Offb. 12,10). Der große Drache und seine Engel sind überwunden, sie können uns nicht mehr vor Gottes Thron anklagen, denn sie sind endgültig aus dem Himmel geworfen. Nun tobt der Teufel auf der Erde, er „hat einen großen Zorn und weiß, daß er wenig Zeit hat".

Ein mythologischer Text, sagt man, und redet von altem Weltbild und dergleichen. Das ist nicht einfach falsch. Verkehrt wird es nur, wenn man zum Michaelistag dann überhaupt nichts mehr zu sagen vermag. Falsch wäre es freilich auch, wenn man, statt Christus zu predigen, nun Engeltaten verkündigen wollte. Der Brief an die Galater und der Hebräerbrief müssen uns davon abhalten, die Christuspredigt durch metaphysische Engelspekulationen zu ersetzen. Aber das liegt auch dem Seher von Patmos fern. Am Schluß der geheimnisvollen Schrift sagt der Offenbarungsengel zu Johannes: Bete mich nicht an, ich bin dein Mitknecht und deiner Brüder, bete Gott an!

Alles, was da von Engeln berichtet wird, sind Erläuterungen des Christusgeschehens, und alles Christusgeschehen betrifft uns unmittelbar, kann erlebt und erfahren werden. Was Johannes vom Sieg des Erzengels schreibt, heißt: der Sieg des Christus ist ein kosmisches Geschehen und nicht bloß ein psychologischer Vorgang im kleinen Bereich der Subjektivität. Aber nichts von diesem kosmischen Vorgang ist ohne Auswirkung auf mich, meine Seele und mein Herz. Auf diesen Zusammenhang kommt in den biblischen Engeltexten alles an: Christusgeschehen, kosmisches Geschehen und persönlichstes Einzelgeschehen sind voneinander unablösbar.

Aus dieser Schau heraus deutet die Apokalypse des Johannes die Weltgeschichte. Man kann davon wissen, daß hier auf Erden die alte Schlange Gewalt hat; die Ereignisse in der großen und kleinen Politik sind transparent genug. Aber die Mächte des Bösen haben keinen Raum vor Gott, der Sieg ist entschieden. Hier auf Erden wurde er entschieden, auf Golgatha. Und der Kampf geht auf Erden weiter: durch das Wort vom Kreuz streitet Christus mit seinen Heerscharen wider den alten Feind. Und wo ein Mensch sich dem Wort vom Kreuz öffnet, wird ein neuer Sieg errungen. Durch das Wort vom Kreuz dürfen wir endlich das böse Gewissen fahren lassen, das uns von Gott getrennt hatte. Die Anklage im Herzen bestand vor dem Glauben zu Recht, der Verkläger stand vor Gott. Im Glauben aber gibt es nichts mehr von dieser Macht, denn die Sünden sind am Kreuz überwunden und der Verkläger ist von Gottes Angesicht verworfen. Wo ein Mensch in die Gotteskindschaft aufgenommen wurde, hat Christus durch Michael gesiegt. Da ist Christus unser Herr geworden und Michael nennt uns seine Brüder.

Ulrich Mann

HANS ACHINGER

Wohin führt unser soziales Sicherungssystem?

Unser System der sozialen Sicherung ist einerseits ein bewundernswertes und sehr umfassendes Instrument, trifft aber zugleich eine ganz willkürliche und eigentümliche Auslese der Notstände und Sozialbegriffe. Ja, dieses System beruht überhaupt nur auf mehr oder weniger willkürlichen Hypothesen über die sozialen Zustände und die Natur des Menschen, an die wir uns jedoch schon so gewöhnt haben, daß wir das gar nicht mehr merken.

Notwendigkeiten öffentlicher Behördentätigkeit

Wie die Apfelsine aus einzelnen Schnitzen besteht, die voneinander durch Wände abgetrennt sind, so gliedert diese Theorie der sozialen Sicherung die Menschen in einzelne voneinander getrennte Risiken: Alter, Invalidität, Krankheit, Kriegsbeschädigung, Bombenschaden, Mutterschaft, Arbeitslosigkeit usw. Für jedes Risiko ist in der Regel eine eigene Behörde und ein eigenes Gesetzgebungswerk zuständig. Viele dieser Risiken können bei einem einzelnen Menschen zusammentreffen. Alle diese Risiken können in einem einzelnen Haushalt als einer verantwortlichen Finanzgemeinschaft zusammenkommen. Dazu kommt noch, daß bereits die Natur dieser öffentlichen Einrichtungen und Behörden sehr viel mit sich bringt, was in den sozialen Verhältnissen an sich gar nicht begründet ist. Das ist z. B. der Grund dafür, warum der Sozialaufwand seit 1950 viel schneller gestiegen ist als etwa die Einkommensentwicklung oder sonstige Größenordnungen; daher wird auch der soziale Ausgleichsbedarf bei wachsendem Wohlstand sichtlich immer größer. Diese festgebauten Institutionen mit öffentlichem zwangsrechtlichen Charakter trachten die ganze Breite der sozialen Aktion in der Gesellschaft einzunehmen; sie ziehen den Blick völlig auf sich.

Diese Tendenz ist nicht neu, sie besteht in allen modernen Industriestaaten während der letzten fünfzig Jahre. Je mehr der Ausschließlichkeitsanspruch dieser Institutionen zunimmt, um so mehr wird der soziale Ausgleichsbedarf und der Modus, wie dieser Bedarf gefunden wird, von den bürokratischen Lebensgesetzen dieser Institute und ihrer inneren Verfassung bestimmt. Von hier aus wird bestimmt, was die Gesellschaft als wichtig zu betrachten hat, was der Bundestag zu beschließen oder beiseite zu legen hat. Wenn dann einmal diese Institute einige Jahrzehnte bestehen und bereits Pensionsansprüche der dort Tätigen existieren, dann werden im wesentlichen nur noch solche Auf-

gaben angefaßt, die mit den Mitteln dieser Institutionen und der damit verbundenen Verrechtlichung angefaßt werden können oder die man zumindest in dieser Richtung umbiegen kann, und zwar auch dann, wenn damit der Herd des Übels überhaupt nicht erreicht wird.

Das erleben wir heute z. B. am Problem des Alters, wo die Rente als einzige überragende Antwort alle übrigen Aufgaben, die die völlig veränderte Situation des Alters in der heutigen Gesellschaft stellt, vollkommen zudeckt. Wenn wir heute jemanden auf der Straße fragen oder in der Illustrierten die Frage nach dem Alter gestellt wird, dann heißt es: Die Renten sind zu klein, oder so etwas ähnliches.

Aber die Vorherrschaft der Institute führt noch viel weiter. Sie führt zu Glaubenssätzen über die soziale Wirklichkeit, von denen allmählich auch alle politischen Körperschaften erfüllt werden. Nur diese Institute haben das Recht, den Dingen ihren Namen zu geben. Wenn man Spätheimkehrer sagt, so ist das ein von der Verwaltung erfundener Begriff, der sich dann eingebürgert hat. Genauso sind die Begriffe Kriegsbeschädigter oder Kriegsgeschädigter von der Verwaltung geprägt. Aber diese Namengebung bedeutet unendlich viel mehr als eine bloße Verwaltungsmaßnahme. Durch die Ideologie der Institute wird die Wirklichkeit selbst verändert. Der Name schafft nämlich tatsächlich bei den betroffenen und leidenden Menschen selbst die Vorstellung, daß ihre Leiden und der dafür gegebene Name identisch seien. Das führt dazu, daß die Notleidenden ihren Zustand unter diesem Titel erleben. Thomas Mann beschreibt in seiner schönen Früh-Novelle über das Eisenbahnunglück, wie ein Schaffner das Ereignis schildert. Der Schaffner schildert dramatisch, was sich in dunkler Nacht zugetragen habe, und wie er über das Dach entkommen sei. Th. Mann weist dann darauf hin, daß dieser Mann gar nicht sein Entkommen, sondern den Zeitungsbericht darüber erlebt habe, sonst wäre ihm dieser geschwollene Ausdruck gar nicht eingefallen.

Eben darum handelt es sich hier, daß nämlich in einem viel tieferen Sinne durch das ständige Vorpredigen bestimmter Tatbestände, die mit Rechtsansprüchen auf soziale Hilfe verbunden sind, dem einzelnen bestimmte Notlagen zudiktiert werden, die vielleicht nur zum Teil seiner Situation entsprechen, da seine Notlage vielleicht gar nicht ganz definierbar ist. Es gibt eine ganze Reihe von Bedingungen dafür, was überhaupt im Sinne der Behörden sozialer Notstand sein kann:

1. Diese Notstände müssen oft genug auftreten und im Durchschnitt immer in gleicher Häufigkeit, sonst kann man keinen geordneten Behördenablauf einrichten. Man kann nicht mit schwankenden Zahlen arbeiten.

2. Es muß feststehen, daß kein wirksameres Mittel in bezug auf diese Mißstände gefunden wird (etwa durch Vorbeugen oder durch Veränderung der gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Tatsachen), sonst ist ja die Behörde eines Tages am Ende. Es muß also schon von dem Prinzip dieser Arbeitsweise der öffentlichen Sicherungsapparatur her Dauerhaftigkeit der Notstände ver-

bürgt sein. Das ist natürlich paradox gegenüber dem Tatbestand der ständig fließenden Veränderungen alles sozialen Lebens.

3. Es muß weiterhin klar sein, daß diese Mißstände durch Hergabe von Geld- oder Gesundheitshilfe, die auch in natura gewährt werden kann, behoben werden können; denn das sind die beiden einzigen Mittel, die diesen Instituten zur Verfügung stehen. Das bedeutet, daß Notlagen auf Geldmangel oder Mangel an Gesundheit zurückzuführen sein müssen und nicht etwa auf Konflikte, Mangel an Chancen, außerordentliche persönliche Eigentümlichkeiten, Unglücksfälle, Ehestreitigkeiten oder andere unvorhergesehene Dinge, die im Leben vorkommen.

Von dieser gesamten Apparatur her, die etwa in jeden zweiten Haushalt heute eine Rente schickt, wird ein neutraler Durchschnittstyp des Menschen vorausgesetzt, bei dem es an Geld oder Gesundheit mangelt, ohne daß über sein persönliches Verhalten irgend etwas gewußt werden müßte. Das alles sind bindende Voraussetzungen für die Apparatur sowohl der Sozialversicherung als auch der Sozialversorgung.

Noch eine Erschwerung bringen die Juristen. Da alle diese Verfahren juristischen Charakter haben müssen, so müssen auch die Mißstände juristisch beweisbar sein. Dies sind aber nur ganz wenige aller denkbaren sozialen Tatbestände; aber aus der Konstruktion der Apparatur heraus kann das nicht berücksichtigt werden, was nicht einklagbar ist. Der Aufbau der Sozialgerichtsbarkeit seit 1953 mit einigen hunderttausend Streitverfahren hat zur Bestimmung des sozialen Gegenstandes noch erheblich beigetragen und sozusagen die Sache verfeinert und verengt. Wer jedoch einige Kenntnis auf diesem Gebiet hat, der weiß, daß eine ganze Reihe von vernünftigen Ermessenspraktiken, die früher angewendet wurden, um Schwindel abzuwehren, heute außer Gebrauch kommen, weil man im Streitverfahren damit nicht durchkommt. Das heißt: die Justifizierbarkeit aller Tatbestände ist ein weiteres schwerwiegendes Kennzeichen. Die Justifizierbarkeit von Fakten ist mehr und mehr Voraussetzung dafür geworden, was überhaupt Gegenstand der sozialen Politik sein kann.

Nun gibt es noch eine Reihe weiterer Umstände, die sehr einschneidend sind. Die Träger sind öffentliche Verwaltungen und das bedeutet Amtsgebäude, Büros, Öffnungs- und Schließungszeiten, Sprechstunden, Formulare, Zuständigkeitsfragen und Zuständigkeitsauseinandersetzungen; und alles dies muß der Klient der sozialen Sicherung kennen oder er muß sich von irgend jemandem entsprechend beraten lassen. Er muß also in der richtigen Weise zu operieren wissen, sonst bekommt er nichts. Damit wird auch wieder die Versachlichung des Prozesses, d. h. die Abstellung auf bestimmte materielle Tatbestände begünstigt. Leiden und Notsituationen, die außerhalb der Dienstzeit auftreten, also zwischen Freitag abend und Montag früh, sind ausgesprochen mißlich.

Noch ein Gesichtspunkt, der im tieferen Sinn sehr starken Einfluß hat und oft nicht gesehen wird, ist die Besonderheit des öffentlichen Haushaltswesens. Diese ganze Sozialpolitik wird im Grunde von Etat-Fachleuten gesteuert, und zwar bis weit in die freie Wohlfahrtspflege hinein, die bis zu 90 Prozent aus öffentlichen Mitteln lebt, wobei 90 Prozent keine Obergrenze darstellen. Wenn im Etat für einen bestimmten Notstand nichts vorgesehen ist, dann ist auch keine Abhilfe zu finden. Nun werden aber diese Etat-Aufstellungen in der Regel etwa zwei Jahre vor der aktuellen Anwendung des Etats festgelegt. Man könnte sich eigentlich darüber wundern, wie alles noch klappt, d. h. wieweit die Etat-Spezialisten es fertig bringen, den Erwartungen der Allgemeinheit auf soziale Hilfe tatsächlich gerecht zu werden, obwohl sie so langfristig disponieren. Es ist aber eine soziologische Frage, die einmal zu untersuchen wäre, ob dies tatsächlich das Verdienst der Etat-Spezialisten ist oder vielleicht bereits ein Verdienst einer Denkerziehung, die der Öffentlichkeit die entsprechende Begriffswelt ständig eingetrommelt hat. Es ist jene Denkerziehung, die die Verbände, die politische Aufklärung und Träger der öffentlichen Sozialeinrichtungen selbst vollziehen und die dazu führt, daß der einzelne aus seinen Nöten nur noch das auswählt und zur Hilfeleistung anmeldet, was dem System entspricht.

Psychologische Gegebenheiten beim Empfänger

Nun wäre es aber ein großer Irrtum zu glauben, daß diese ganze Entwicklung dem deutschen Volk ganz wider seinen Willen und zum Schaden geschieht. So ist das gar nicht gemeint. Dieses völlig unpersönliche, schematische, schon nach dem Gesetz vorher auf Heller und Pfennig disponierende, eiskalte System einer nach rein äußerlichen Merkmalen und justifizierbaren Fakten verlaufenden Hilfeleistung ist in seiner Durchführung keineswegs nur ein Resultat der Notwendigkeiten öffentlicher Behördentätigkeit, sondern ist in weitem Umfange eine Forderung der Empfänger sozialer Hilfe selbst. Ich glaube, daß der Empfänger sozialer Leistungen diese Form wünscht und einer persönlichen, d. h. viel besser angepaßten Hilfe vorzieht. Dies geschieht aus zum Teil sehr ordentlichen Gründen.

Ich möchte hier zunächst eine Vermutung darüber äußern, wie sich der heutige Status von dem von vorgestern unterscheidet. Vermutlich hat der einzelne in seinem Verhältnis zur Gesellschaft und auch zur sozialen Sicherheit vor allem das Bedürfnis, sich als ein Gleicher, als ein Ebenbürtiger zu fühlen, und zwar gerade hier, wo der Augenschein dagegen spricht; denn an sich ist der, der etwas bekommen soll, immer der Unterlegene. Es kommt also zu dem Paradox, und zwar zu dem merkwürdigsten Paradox unserer Zeit, daß niemand hilfsbedürftig sein will, wohl aber rentenberechtigt. Hilfsbedürftigsein degradiert. Einen Anspruch auf eine Rente zu besitzen degradiert nicht. Des-

halb sind sich der Mann auf der Straße oder auch die Illustrierten, der Bundestag usw. immer vollkommen einig, die Forderungen nach einer Prüfung der persönlichen Verhältnisse energisch zurückzuweisen; sowie es zu einer Untersuchung kommt, ob der einzelne dessen, was er bekommen soll, bedarf, wird revoltiert. Das ist der Grund, warum der Bereich des Fürsorgeprinzips heute auf ein Minimum beschränkt ist. Die Leistungen der öffentlichen Fürsorge machen nur 5 Prozent der Masse der sogenannten Umverteilung aus. Vor achtzig Jahren waren es 100 Prozent. Diese Verschiebung hat vielerlei Gründe, und einer dieser Gründe ist, daß niemand der Paria der Gesellschaft sein will, dem Hilfsbedürftigkeit nachgewiesen ist.

Wenn das so ist, wenn wir also wenigstens prinzipiell eine Gesellschaft von Gleichen sind oder sein möchten, dann hat das weitere Folgerungen. In einer Gesellschaft von Gleichen läßt man sich nichts schenken, auch keine Renten. Infolgedessen müssen alle sozialen Leistungen auf einen spezifischen Rechtsanspruch zurückgeführt werden. Der allgemeine Rechtsanspruch des allgemeinen preußischen Landrechts, der besagt, daß der Staat, d. h. die Gesellschaft verpflichtet ist, den Schwachen zu schützen, reicht nicht aus. Dieser Rechtsanspruch hat nicht die genügende Dignität. Gerade diese Diskriminierung, die Herausstellung des Schwachen wird als bedrückend empfunden. Daher kommt diese merkwürdige Anstrengung der modernen Systeme der Sozialversicherung und Sozialversorgung, die Äquivalenz von Leistung und Gegenleistung nachzuweisen. Alle Leistungen der sozialen Sicherung müssen als Gegenleistungen für Vorleistungen des Subjekts, des einzelnen, der sie empfängt, erscheinen. Aus diesen Gedankengängen heraus sind in Deutschland zwei Modelle erfunden worden, nämlich das Versicherungsprinzip und das Entschädigungsprinzip. Beide können auch gemischt auftreten, wie z. B. bei der Unfallversicherung.

Das Sozialversicherungsprinzip entspricht insofern der Äquivalenz, als jeder wenigstens glauben kann, er hätte durch seine Beiträge das verdient, was er jetzt als Rente herausbekommt. Das Entschädigungsprinzip beruht auf der Tatsache, daß der Empfänger dem Gesetz nach glauben kann, er habe über das Maß des Erträglichen und Zumutbaren hinaus Opfer geleistet, sei es als Bombengeschädigter, Kriegsbeschädigter usw. Der ganze Lastenausgleich beruht auf dem Entschädigungsprinzip und wird in dreißig Jahren insgesamt über 90 Milliarden umscheffeln.

Diese Entschädigungsleistungen beruhen also angeblich auf einer Vorleistung des Empfängers. Durch die Konstruktion des Ganzen hat der Empfänger das Gefühl, daß er nicht eine Wohltat empfängt, sondern seinen Rechtsanspruch erfüllt sieht. In Wirklichkeit ist nun diese Äquivalenz niemals vorhanden. Das spielt aber keine Rolle, denn man kann ja auch nicht genau nachweisen, daß sie nicht vorhanden sei. Jeder Altersrentner z. B. ist vollkommen davon überzeugt, daß seine nach der Reform von 1957 neu errechnete Rente im Zweifel höchstens zu niedrig sei, im übrigen aber zu Recht von ihm bezogen werde, weil er ja Beiträge geleistet hat. Daß er bis 1949, die Arbeitgeber- und

Arbeitnehmerbeiträge zusammengerechnet, nur höchstens 5 bis 5,6 % des Lohnes abzuführen hatte und daß demgegenüber die heutige Rente den jetzt Arbeitstätigen bereits 14 % der Löhne und Gehälter kostet, das berührt ihn nicht. Erstens weiß er es nicht, zweitens erzählt es ihm keiner und drittens wäre es auch fürchterlich kompliziert, individuell auszurechnen, ob Rente und Beiträge sich entsprechen oder nicht. Für den einzelnen steht nach der Konstruktion der Leistungen fest, daß es sich um echte Wiedergutmachung in irgendeinem Sinne handelt, und daß er moralisch vollkommen gerechtfertigt als Gleicher in der Gesellschaft steht.

Die gesamte Tätigkeit der Verbände der Geschädigten und die Selbstverwaltungskörperschaften bestärken den Empfänger in diesem Glauben, denn sie alle betonen, daß er im System mitwirkt, daß er sozusagen in einer Partnerschaft steht, in einem Solidarausgleich, bei dem es sich um äquivalenten Austausch von Leistung und Gegenleistung handelt. Dies alles ist so unvermeidlich dem System eingeprägt, daß man es als die eigentliche Grundstruktur bezeichnen kann, unabhängig von den einzelnen Leistungen und ihrem spezifischen Zweck. Das Ganze scheint mir, gesellschaftspolitisch gesehen, einen tiefen Sinn zu haben, und zwar einen sehr gefährlichen Sinn. Es geht, wenn wir es einmal sehr nobel ausdrücken wollen, von der Nehmerseite im ganzen darum, den einzelnen in den Stand zu setzen, die Hilfe der Gemeinschaft ohne Erniedrigung empfangen zu können. Dabei kann diese Beistandsleistung ruhig ungeschickt, teuer, unangemessen usw. ausfallen. Hauptsache, es geschieht ohne Entwürdigung.

Dies alles ist mit einem ungeheueren Maß an Mißtrauen zwischen den Empfängern und den Behörden, insbesondere der Beamtenschaft, verbunden. Man nimmt an, vielleicht mit Recht, daß jemand, der für Geld solche Geschäfte erledigt, sie so schlecht und so billig wie nur möglich tut und im Zweifel zugunsten der Behörde rechnet, von der er angestellt ist. Das ist, glaube ich, ein natürliches Mißtrauen. Das führt dazu, daß man jedes Maß von Ermessen auf der Seite der Beamten bekämpft. Es darf keinen Ermessensspielraum mehr geben.

Wie sieht es nun in der Praxis aus? In den Arbeits- und Sozialstatistischen Mitteilungen des Bundesarbeitsministeriums werden die anhängigen Klagen im zweiten Halbjahr 1958 mit 335 000 angegeben, dazu kommen über 100 000 Vorverfahren, d. h. zusammen fast eine halbe Million. Es könnte sein, daß diese Zahl infolge der langsam klarer werdenden Rechtslage mit der Zeit abnimmt. Aber bei der Produktivität des Bundestages an Novellen ist fast nicht anzunehmen, daß diese Klarheit wächst; im Gegenteil, sie kann auch abnehmen. Aber darauf will ich hier gar nicht eingehen. Mir kommt es darauf an festzustellen, wo die Verfahren am häufigsten anfallen. An allererster Stelle steht die Kriegsopferversorgung, obgleich sie nur einen kleinen Teil des Ganzen ausmacht. Ich glaube, sie steht deshalb an erster Stelle, weil hier noch sehr viel Ermessensentscheidungen möglich sind. Daraus ergibt sich, daß, je schemati-

scher ein Versicherungszweig aufgebaut ist, desto weniger Streitverfahren anfallen. Das ist nicht weiter überraschend, aber es gehört doch zur Gesamtsituation.

Trotz allen diesen Mängeln ist das Ganze aber doch ein erstaunlich wirksames Instrument. Niemand hungert, der Krankenstand in Deutschland ist einem modernen Land wie unserem durchaus angemessen. Die Säuglingssterblichkeit ist ein bißchen hoch, aber da kann die Krankenversicherung sicher nicht viel dafür. Kurzum: der Apparat leistet im ganzen, was er soll; nebenbei gesagt sind die Verwaltungskosten bei dieser Art von Durchführung erstaunlich niedrig. Entgegen der Meinung vieler sind die Verwaltungskosten dieser öffentlichen Apparatur weit geringer als die aller vergleichbaren privaten Einrichtungen; eben weil sie sehr schematisch arbeitet, kann sie so billig verwalten. Die Situation würde vielleicht anders aussehen, wenn man den Verwaltungskosten auch die Verluste aus Betrug und ungebührlicher Ausbeutung des Systems hinzuzählen könnte.

Dienst am Menschen?

In diesem System gibt es keine Arbeit an Menschen. Die Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatte zwei große Ziele: die Besserung der Verhältnisse und die Erziehung. Diesem zweiten Ziel kann das System nicht entsprechen, da es sich geradezu um der Würde des Mensche willen davon ausschließt, dem Menschen zu Leibe zu rücken. Die Aufgaben der Beratung und Betreuung kann dieses System nicht erfüllen; es überläßt sie entweder der freien Wohlfahrtspflege, den Gemeinden oder anderen Gruppen und Einzelpersonen. Ich denke z. B. an Bemühungen, die Einsamkeit des Alters zu beheben, durch Altenclubs oder ähnliche ganz simple Dinge. Bei uns im Hause wohnt ein 83jähriges ehemaliges Dienstmädchen aus Hammelburg in Bayern. Sie ist ein sehr treuer Katholik und bekommt jede Woche oder alle 14 Tage Besuch von zwei jungen Mädchen im Alter von 14 bis 16 Jahren. Diese werden vom Pfarrer zu der alten Frau geschickt, damit sie nicht so allein ist. Das gibt ihr jedesmal großen Schwung, es wird Kaffee gekocht, und es ist ein riesiger Radau, der sie aber nicht stört, da sie taub ist. Ich finde das ganz hervorragend, und zwar gerade in dem einfachsten Sinn der Vergesellschaftung.

Die Beratung ist schon deshalb so wichtig, weil die wenigsten Leute mit ihren Rentensachen alleine fertig werden. Dieses ganze Gebiet wird von der öffentlichen Fürsorge, der Gemeindeschwester und anderen guten Leuten so gut wie möglich übernommen oder auch nicht übernommen.

Einen weiteren Bereich, der fast vergessen ist, möchte ich unter dem Stichwort „Pflege" erwähnen. Es fängt mit der Säuglingspflege an und hört mit der Siechenpflege im hohen Alter auf. Dazu gehören so schwierige Dinge wie die Irrenpflege. Alle diese pflegerischen Aufgaben, die uralt sind, werden

heute bei knappsten Mitteln und vielfach unter menschlicher und arbeitsrechtlicher Ausbeutung der Beteiligten betrieben und von Menschen getragen, die eine pflegerische Bereitschaft dafür mitbringen.

Ein dritter Bereich der gesellschafts- und sozialpolitischen Verpflichtung wäre dann die *Erziehung* an denjenigen, denen die häusliche Erziehung mangelt oder die in ihren Anlagen abnorm sind. Auch hiervon hat dieses System der sozialen Sicherung so gut wie keine Vorstellung. Diese Dinge kommen im Bundestag nicht zur Vorlage. Auch hier werden diejenigen, die sich damit beschäftigen, so schlecht wie möglich bezahlt, und oft sind diese Kräfte nur unzureichend ausgebildet. Ähnliches gilt für unsere Jugendämter.

Ich habe die Gebiete der Beratung, Betreuung, Pflege und Erziehung hintereinandergestellt. Darin liegt auch eine Steigerung insofern, als es sich dabei um immer mehr auf den Kern des Menschen gerichtete Anstrengungen handelt. Das war im 19. Jahrhundert noch sehr viel lebendiger. Damals hatten wir Erziehungsbewegungen, Bildungsvereine, ja so anspruchsvolle und heute fast unverständliche Begriffe wie z. B. die Rettungsvereine. Damals sollten noch ganze Menschen gewonnen werden. Ich brauche darauf nicht weiter einzugehen.

Unterhalb der heute von dem System der Sozialversicherung und -versorgung erfaßten Menschen gibt es noch eine ganze Unterschicht in größter Not, für die auch heute noch gesorgt wird, über die man aber überhaupt nicht mehr diskutiert. Es sind alle jene Gruppen, die schon im Neuen Testament erwähnt werden; sie hießen damals nur zum Teil anders. Es sind die Geisteskranken, die Blinden, die Taubstummen, die unheilbar Kranken und Siechen; es sind die Krüppel, die man heute Körperbehinderte nennt, weil das schöner klingt. Es sind Gruppen, für die Tag und Nacht irgend jemand in Anstalten oder außerhalb von Anstalten aufkommen muß. Es sind Leute, die Pflege, Betreuung, Aufsicht, aber vor allen Dingen Ermutigung, Erziehung und Ausbildung der möglichen restlichen Kräfte brauchen. Dem normalen Apparat der sozialen Sicherung fehlen alle Qualitäten, um solchen Aufgaben gerecht zu werden. Wer die Arbeit in Krüppelanstalten kennt oder andere Arbeit in Heimen, etwa die Ausbildung von Blinden, der weiß, daß dies eine Welt für sich ist, mit einem völlig eigenen Enthusiasmus, der merkwürdigerweise auch dann nicht abstirbt, wenn die gesamte Öffentlichkeit davon so gut wie keine Notiz nimmt. Nur angemerkt sei, daß alles, was wir für die Kriegsbeschädigten tun, seinen Ursprung in diesen früher meist geistlichen Einrichtungen hat. Es gibt natürlich Gradunterschiede von der bloßen Aufbewahrung bis zu den Bemühungen um die Wiederherstellung des einzelnen, des Körperbehinderten, ja sogar des Blinden und Geisteskranken. Gerade bei Blinden z. B. ist man in der Frage der Wiedereingliederung schon ungeheuer weit. Aber alles dies vollzieht sich in einer Unterschicht, in einem Kellergeschoß der sozialen Politik und wird, wenn man von sozialer Sicherung spricht, normalerweise nicht mehr mitgerechnet.

Professionalisierung der Fürsorge

Es ist nicht schwierig, zu klären, wie die gesellschaftliche Situation dieser von Mißtrauen erfüllten, aber von Rechtsansprüchen geschützten Sicherungsapparatur aussieht. Eine andere Frage ist jedoch, ob auf diese Weise die Prinzipien und die Verpflichtungen gegenseitiger Hilfe abgelöst und aus der Welt geschwunden sind. Ich will durch Erzählungen wie etwa die Geschichte von dem alten Dienstmädchen nicht den Eindruck erwecken, als gäbe es noch große Bereiche persönlicher nachbarschaftlicher Hilfe. Natürlich gibt es das noch in Restbeständen. Ich bin auch persönlich davon überzeugt, daß sich die Menschen prinzipiell in bezug auf die Bereitschaft, sich gegenseitig zu helfen, nicht anders verhalten als früher. Aber es gibt da doch einiges, was uns nachdenklich machen sollte. In diesem Raum gibt es den Pufferstaat der öffentlichen Fürsorge, eine Art Verbindungsstück zwischen der freien Tätigkeit im Rahmen nachbarschaftlicher Hilfe und dem gesetzlichen Sicherungssystem. Diese öffentliche Fürsorge hat zwar Behördencharakter, aber sicher auch noch etwas von der freien Ermächtigung, zu handeln, wenn sie auch nicht immer davon Gebrauch macht.

Aber es zeigt sich ein weiteres erschwerendes Moment. Seit fünfzig Jahren haben wir entdeckt, und zwar mit sehr guten Gründen entdeckt, daß soziale Arbeit nur von Professionals gemacht werden darf. Man muß dafür ausgebildet werden. So sind die Wohlfahrtsschulen entstanden. Es ist ein gesellschaftspolitisch entscheidender Schritt, wenn man mehr und mehr zu der Auffassung kommt, die gegenseitige Hilfe sei überhaupt nicht mehr Sache des Nächsten, sondern sie sei Sache der Professionals, der beruflich ausgebildeten und entsprechend bezahlten Kräfte, bei denen es dann so weit gehen kann wie in Schweden, wo die sogenannten Hauspflegekräfte bereits in jeder Gemeinde mit Pensionsberechtigung angestellt sind. Früher hat das die Nachbarin, z. B. im Falle des Wochenbettes bei der anderen Nachbarin, selbstverständlich auch ohne Bezahlung und Pensionsberechtigung übernommen. Es geht hier um die Professionalisierung der besten und gerade der tiefsten Aufgaben im Rahmen sozialer Arbeit, wobei man sagt, daß gerade hier fachliche Vorbildung in Psychologie, Soziologie, Medizin usw. erforderlich sei. Ich kann nichts dafür, aber mir scheint es so, wenn ich diese Professionalisierung betrachte, daß damit die Chancen eines echten sozialen Gemeingewissens immer mehr verschlechtert werden. Jetzt kommt die Meinung auf: „Laß die Finger davon, du machst es doch falsch".

Dieser Weg der Professionalisierung wird seit etwa fünfzig Jahren begangen. Die pflegerische Ausbildung der Schwestern ist natürlich viel älter, aber die Schwester ist ja auch eine gesellschaftliche und soziologische Sonderfigur. Die Anschauung, daß sozusagen zu jedem normalen Hilfeakt am Nächsten eine berufliche Vorbildung gehört, ist eine sehr peinliche Sache, die sich jetzt vielleicht halb durchgesetzt hat. Ich will darüber nur so viel sagen: wenn das

ganz wahr wäre und sich ganz durchsetzen würde, dann würde folgender Zustand eintreten: Die Allgemeinheit würde außer den beruflich im Bereich der sozialen Sicherung, der Fürsorge und der freien Wohlfahrtspflege Stehenden von diesem ganzen Bereich der Sorge um den Menschen nichts mehr verstehen, sich ausgeschlossen fühlen von dem Verständnis und der Beurteilungsmöglichkeit dessen, was soziale Notlage ist und was man tun könnte. Es wird also sozusagen ein Agnostizismus erwachsen, der sich immer stärker ausprägt, je größer unsere Anforderungen an diese spezielle Berufsausbildung werden. Das ist eine Paradoxie, die nicht aufgehoben werden kann. Wir nehmen innerlich eine Abkapselung von dem Geschehen im Rahmen der sozialen Politik vor, einmal durch den Drang nach Äquivalenz (Leistung gegenüber Gegenleistung), aber auch durch das Übertragen persönlicher Hilfe auf eine Rechenapparatur, und schließlich durch die Professionalisierung aller feineren Hilfsaufgaben, wobei Übertragung auf beruflich vorgebildete und *bezahlte* Kräfte ein weiteres erschwerendes Moment bedeutet. Was bleibt dann noch übrig als persönliche Forderung an die übrigen? Wobei es nicht damit getan ist, zu sagen, ich zahle schon genug Steuern oder ich zahle schon genug Beiträge. Es ist ja praktisch doch so, daß bereits die Spende für eine freie Einrichtung, wie z. B. Bethel, für den einzelnen eine Ersatzleistung ist, die an die Stelle eigenen Tuns tritt.

Verlagerung der Verantwortung

Unser gesellschaftspolitisches System hat die Verantwortung vom Einzelhaushalt weg auf immer größere Träger verlagert. In Krankheitsfällen dem anderen, dem Nachbarn zu helfen, das fällt jetzt ja weg. Altersversorgungsverpflichtungen entfallen sehr oft, soweit es das Geld angeht, im vollen Umfang. Es entsteht tatsächlich, wenn wir die Verantwortung des normalen Haushaltsmitgliedes betrachten, so etwas wie ein Vakuum an Pflichten. Es entsteht eine völlig neue Situation, bei der es eigentlich nur noch darauf ankommt, daß die Leute nett miteinander sind. Der Umgang mit den Menschen in der freundlichen Weise, wie er auch dem Betrieb empfohlen wird, der bleibt dann übrig; die ernsthafteren Pflichten entfallen. Das Sich-Aufzehren für den anderen, für die alte Mutter, das gibt es nicht mehr, das bleibt uns nur noch in der Romanliteratur erhalten. Wir haben nur noch einen Restbestand der Haftungsverbände zwischen Alten und Jungen und Gesunden und Kranken und alledem, was früher Familienzusammenhang bedeutet hat. Dieser Verlust erleichtert natürlich das Leben, aber es ist doch die Frage, ob diese Erleichterung nicht eine Begrenzung des Aktionsradius des Menschen überhaupt, eine Schrumpfung der Person ist, die ja auch durch ihre Lasten einen bestimmten Radius hat.

Letzten Endes bedeutet die gesetzlich geordnete Solidarität einen einzigen riesenhaften Machtzuwachs des Staates. Das Merkwürdige daran ist, wenn man es volkswirtschaftlich betrachtet, daß hier ja in Wirklichkeit der kleine Mann immer noch aus seinem Konsumverzicht zugunsten derer, die Widmungseinkommen beziehen, zu bezahlen hat; aber er weiß das nicht und er soll es auch nicht wissen. Diese Unwissenheit ist die Folge unserer Finanzierungspolitik, nicht nur in Deutschland, sondern noch stärker in Frankreich mit seinen hohen Arbeitgeberbeiträgen, die aber auch dort aus dem Konsum bezahlt werden. Wirtschaftlich hat es noch nie einen Arbeitgeberbeitrag gegeben, nur juristisch. Dieser ganze Zauber verschleiert die Tatsache, daß es sich um eine echte Solidaritätsleistung der Gesamtheit handelt, bei der die Werktätigen einen Teil ihrer realen, wirtschaftlich erworbenen Leistungsansprüche zugunsten von Renteneinkommen abgeben. Da das alles so verschleiert und unter gesetzlichen Zwangsformen vor sich geht, und da es von niemandem im einzelnen bestätigt oder gewollt zu werden braucht, vollzieht sich das Ganze als eine Übernahme der Verantwortung durch den Staat und als ein riesenhafter Solidaritätsakt dieses Sozialstaates. Im deutschen Grundgesetz ist er in seinem Charakter noch gar nicht bezeichnet, aber in den einzelnen Landesgesetzen und Landesverfassungen ist er deutlich erkennbar und wahrscheinlich viel weiter entwickelt als die bisher geprägten juristischen Fassungen.

Diese ganze Aktion zugunsten der Schwachen, diese ganze Umverteilung steht in vollendetem Gegensatz zu den modernen Wirtschaftsprinzipien, die auf dem Grundsatz der Marktgerechtigkeit aufgebaut sind: echte Leistung gegen Leistung. Außerdem steht sie vielem fremd gegenüber, was uns das 19. Jahrhundert, das aus der Arbeitskraft eine Ware machte, gebracht hat. Man braucht sich gar nicht darüber zu wundern, daß die Sozialpolitik das Gegenteil der Prinzipien der freien Marktwirtschaft darstellt. Die freie Marktwirtschaft lebt nach völlig anderen Gesetzen als die Sozialpolitik, ja, diese Sozialpolitik ist gerade aus dem Gegensatz entstanden. Ich glaube, daß man das beweisen kann. Es gibt keine marktkonforme Sozialpolitik; denn sonst gäbe es überhaupt keine.

Und doch haben Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik einen gemeinsamen Stil; diese Sozialpolitik mit ihrem seelenlosen, technisch-materiellen Charakter ist eine Analogie zu dem Wirtschaftsdenken des Marktes. Das Äquivalenzprinzip ist mit gutem Grund das Prinzip der modernen Wirtschaft und das Prinzip der Wirtschaft überhaupt; denn wirtschaften heißt doch, Leistung gegen Leistung tauschen, und zwar so gerecht wie möglich, gleiche Leistung gegen gleiche Leistung. Dieses Prinzip hat nun das ganze soziale Geschäft ergriffen und die Äquivalenztheorien mit ihren Rechtsansprüchen hervorgebracht, die ich geschildert habe.

Wenn man einmal den Begriff des Warenaustausches zu Grunde legt, dann wird auch das Verhältnis der Menschen untereinander, nämlich derer, die et-

was haben, und derer, die nichts haben, völlig verändert. Man könnte diese Ablösung menschlicher Abhängigkeiten untereinander allerdings auch positiv bewerten: Es gibt keine Eltern mehr, die auf die Wohltaten ihrer Kinder angewiesen sind, usw. Es war ja keineswegs leicht in früheren Zeiten, mit diesen Abhängigkeiten von Mensch zu Mensch zu leben. Aber es ist doch zugleich eine Abtötung der menschlichen Bezüge, wenn diese Abhängigkeiten aufgehoben werden. Eine Parallele findet sich in der Arbeitswelt, die durch den Marktpreis der Ware Arbeitskraft regiert wird und nicht mehr aus menschlichen Verpflichtungsgefühlen heraus. Der englische Wirtschaftshistoriker Tawney behauptet, daß bis zum Ende des 18. Jahrhunderts alle Beziehungen unter Menschen, einschließlich der Arbeitsbeziehungen, menschlich-sittliche Beziehungen waren und in irgendeinem Sinne Treueverhältnisse dargestellt haben. Heute haben wir in der Arbeitswelt stattdessen Vertragsverhältnisse kämpferischer Gruppen, und wir haben uns damit langsam abgefunden. Mir ist im Augenblick nicht vorstellbar, wie dies geändert werden könnte. Jetzt aber überträgt sich diese Erkältung, Abkühlung und Ausschaltung der sittlichen Momente, der persönlichen Momente, auch auf das soziale Geschäft; denn es gibt ja Sittlichkeit nur unter Personen, nicht unter Gruppen und Verbänden. Das scheint mir eine deutliche Konsequenz zu sein. Was übrig bleibt, ist der Rechtsanspruch als das eigentliche Fundament der Existenz der Schwachen. Das ist unsere Situation.

Das ist selbstverständlich auch ein großer Freiheitsgewinn, aber es kommt dabei natürlich auf den Freiheitsbegriff an; denn unter Freiheit kann man sehr viel verstehen. Hier kommt jener Freiheitsbegriff in Frage, den Georg Simmel in der „Philosophie des Geldes" definiert hat. Er sagt: Frei ist der Siedler an der Urwaldgrenze in Louisiana, der über die Alleghanies gegangen ist, der sich als erster mit den Indianern herumschlägt und sein Land beackert; dem niemand etwas zu sagen hat. Frei ist aber auch der Asphaltliterat in Berlin, der weder seinen Mieter nebenan, noch seinen Milchmann, noch seinen Zeitungsmann, bei dem er morgens die Zeitung kauft, mit Namen kennt. D. h. es gibt eine völlig in sich beruhende Isolation des Menschen, die auch Freiheit ist. Diesem zweiten Freiheitsbegriff scheinen wir uns zu nähern, wenn wir die Rente durch die Post auszahlen, möglichst noch mit Scheck, daß niemand mehr an den Schalter muß, so daß die völlige Anonymität des Vorgangs diese Art von Freiheit krönt.

Die nächste Frage wäre dann die nach dem Zement des Gefüges. Welche Sicherheit besteht denn, daß die ganze Sache auch weiterhin funktioniert, wenn offenbar die Gefühle ausgeschaltet sind? Wer hält das Gefüge zusammen? Zunächst einmal würde ich sagen, es sind im Augenblick die Interessenverbände. Wir haben ja für alle diese Gruppen von Empfängern Interessenverbände, die Lärm schlagen, so gut sie können. Notfalls machen sie Märsche nach Bonn und lagern sich vor dem Bundeshaus. Wir haben außerdem den Staat, den Bundestag, der sich in ehrlichster Weise bemüht, seine letzte

Arbeitskraft herzugeben, um diesen Ansprüchen gerecht zu werden und dabei gerecht zu bleiben.

Aber ist das ein Dauerzustand, kann das nicht jeden Tag auch einmal anders aussehen? Wir müssen bedenken, daß wir von der Pleite noch nichts verstehen, also von einer schwierigen Geschäftszeit. Das Bundesfinanzministerium macht immer darauf aufmerksam, daß unser Sicherungssystem keinerlei Reserven für schlechte Tage enthält, daß es sofort wie ein Kartenhaus zusammenbricht, sobald die Beschäftigung nur um zehn Prozent absinken würde. In gewissen Sinne ist das System äußerlich gesichert. Die materiellen Existenzfragen sind geordnet und die großen Verwaltungsinstitute werden aus ihrem Selbsterhaltungswillen heraus den Betrieb schon weiter steigern und sichern. Das System bleibt bisher aus einem erstaunlichen, ethisch sehr hochachtbaren Solidaritätsbewußtsein der Arbeitenden erhalten. Ich habe noch nicht erlebt, daß die Gewerkschaften irgendwie müde geworden wären und gesagt hätten, das ist uns zuviel, so viel wollen wir nicht abgezogen haben. Das ist eine durchaus achtbare Haltung, aber hat auch seine Grenzen.

Was die kirchliche Moral angeht, so haben wir das einmal auf einer Tagung in Herrenalb besprochen. Es ist völlig illusorisch, sich vorzustellen, daß wir zu dem moralischen Bezugssystem zurückkönnten, das von Luthers kleinem Katechismus bis zu Schillers Glocke gegolten hat. Die Frage der Orientierung des Menschen, des einzelnen bezüglich seines Nächsten ist durchaus nicht einfach. Gehlen hat bei dieser Tagung in Herrenalb ein merkwürdiges Wort gesagt, das mir sehr nachgegangen ist: „Wir sprachen jetzt den ganzen Tag über diese Aufgaben, die da gegeben sind, das Wort Volk ist nicht vorgekommen. Volksgemeinschaft auch nicht, natürlich ein im Dritten Reich verbrauchter Begriff, aber immerhin ist doch eigentlich etwas dran." Also Dienst am Ganzen, etwas, was außerhalb der Aquivalenzkünste der Sicherungsapparatur läge, das alles ist jetzt nicht sehr gefragt. Er hat es fast so aufgefaßt, als ob dies ein Ersatz wäre für das fehlende Volksbewußtsein, das uns durch die Zerstörung des Deutschen Reiches weitgehend verloren ist. Ich möchte diese Fragen offen lassen, weil sie weit über meinen Horizont gehen. Vielfach hört man von kenntnisreichen Leuten, es geschehe bereits viel zu viel des Guten. Man könnte ebensogut sagen, es geschehe zu wenig, und das wäre noch nicht einmal ein Widerspruch.

Vom Verfasser verbesserte Nachschrift eines Vortrags

HANS HERMANN WALZ

Die ökumenische Dimension

Probleme und Aufgaben der Kirchen

1. Ökumenisch

Das Wort „ökumenisch" ist in unserer, wie in allen modernen Sprachen außer dem Neugriechischen, ein Fremdwort. Im Neugriechischen bedeutet es aber gerade das nicht, was wir darunter verstehen. Deshalb mußte dort ein neues Wort geschaffen werden, um die ökumenischen Bestrebungen und den Ökumenischen Rat unserer Tage zu bezeichnen. Es heißt dort „allchristlich". Daß das Ökumenische als ein Fremdwort zu uns kommt, ist kein Zufall. Denn altvertraut ist uns die Sache, um die es hier geht, ja eben nicht. Zwar ist es dem Katholiken wohl vertraut, daß die Kirche ihrem Wesen nach eine, also nicht zufällig, sondern ihrem Wesen nach weltweit, weltdurchdringend und weltumspannend ist. Dafür hat er eben das wohlbekannte Wort „katholisch". Wenn wir Evangelischen, aus dem jahrhundertelangen Dornröschenschlaf eines selbstgenügsamen konfessionellen und dynastisch-national bestimmten Christentums erwachend, die Einheit und die Weltweite der Kirche aussagen wollen, so können wir das Wort „katholisch" dafür nicht gebrauchen, es sei denn, wir würden zuvor katholisch. Die Katholiken und wir meinen zwar das gleiche: die Einheit und die Universalität der Kirche. Aber wir meinen das gleiche anders. Es ist also nicht das wohl vertraute Katholische, es ist aber erst recht nicht das wohl vertraute Antikatholische, das sattsam Provinzielle unseres kirchlichen Herkommens, was in der ökumenischen Bewegung auf uns zukommt. Es ist etwas Neues, etwas Fremdes, was die Gewohnheit, freilich etwas Eigenes, was die Zugehörigkeit angeht. So ist es angebracht, daß wir es hier mit einem Fremdwort zu tun haben.

Das Wort, für sich genommen, ist vieldeutig. Aber alle seine vielen Bedeutungen deuten auf eine Realität hin, die in ihnen unter *einem* Wort zu *verschiedenem* Ausdruck kommt. Dr. Visser 't Hooft hat in einer kleinen Schrift und in dem einschlägigen Artikel des Weltkirchenlexikons sieben Hauptbedeutungen herausgestellt, angefangen von Ökumene als bewohnte Welt, Erdkreis, in den und für den die Kirche gesandt ist, über das christlich gewordene Imperium unter Konstantin und seinen Nachfolgern, in dem Kirche und Welt, ecclesia und oikumene austauschbar werden — wie sie es in einem besonderen Sinn bereits im neutestamentlichen Epheserbrief und dann in den Ignatianen der frühchristlichen Literatur sind. Der Bedeutungswandel geht dann weiter zu Universalität, die empirisch, aber mehr noch normativ verstanden wird. Öku-

menisch ist, was Geltung hat in der ganzen Kirche. Schließlich kommt mit dem 19. Jahrhundert noch ein neues Element in die Wortbedeutung hinein: die Zusammengehörigkeit der Getrennten, sei es als individuelle Christen in der Zusammengehörigkeit der Wiedergeborenen jenseits aller kirchlichen Grenzen, sei es als Kirchen in der Zusammengehörigkeit in dem *einen* Leib Christi, der als die Einheit der Kirche des Herrn eine aller kirchengeschichtlichen Entwicklung vorgegebene Wirklichkeit ist.

Die Vieldeutigkeit des Wortes „ökumenisch" hat Visser 't Hooft in einen Vexiersatz zusammengefaßt: „Der Ökumenische Patriarch ließ den Ökumenischen Rat wissen, daß das Ökumenische Konzil, falls nicht Orthodoxe und Protestanten daran teilnehmen, nicht ökumenisch sei." Hier bedeutet das Wort „ökumenisch" viermal etwas anderes.

Unter diesen Umständen scheint es schwer, zu einem präzisen Wortgebrauch zu kommen. Es liegt nahe, sich um Auskunft an die Theologie zu wenden. In der Tat haben sich die Theologen in den letzten dreißig Jahren häufig mit ökumenischen Problemen und nicht ganz selten auch mit dem Problem der Ökumene selbst befaßt. Es muß aber mit aller Deutlichkeit gesagt werden, daß es heute keine ökumenische Theologie der Ökumene gibt und geben kann. Ansätze zu etwas, was man in eingeschränktem Sinn eine ökumenische Theologie heißen kann, gibt es auf verschiedenen Gebieten: auf sozial-ethischem Gebiet mit dem Stichwort „verantwortliche Gesellschaft", Ansätze einer ökumenischen Theologie der Evangelisation, einer ökumenischen Theologie des Laientums. Diese Ansätze sind ein nie eigentlich vollständiger, aber weitgehender Consensus der Vertreter der im Ökumenischen Rat zusammenarbeitenden Kirchen, niedergelegt in Dokumenten, die von Sachverständigen aus verschiedenen Traditionen ausgearbeitet und von den repräsentativen Körperschaften des Rates amendiert und je nach dem Grad der Billigung entgegengenommen oder angenommen und den Mitgliedskirchen zum Studium empfohlen werden. In diesem Sinn gibt es auch Ansätze zu einem ökumenischen Verständnis der Einheit und der Mission der Kirche und zu einer ökumenischen Theologie des Ökumenischen Rates selbst (genitivus objectivus). Aber einmal handelt es sich dabei nur um Ansätze, die gerade in den letztzitierten Fällen naturgemäß besonders zurückhaltend sind. Andererseits erschöpft der Ökumenische Rat nicht den weiteren Begriff der ökumenischen Bewegung, und das Konzept der Einheit und Mission der Kirche, so zentral es ist, nicht das Phänomen der Ökumene. Wo sich die Theologie mit der Ökumene im ganzen beschäftigt, da ist es in der heutigen Situation immer und notwendig eine konfessionelle Theologie, also römische, anglikanische, lutherische, reformierte, methodistische Theologie. Sie ist auch dann nicht ökumenische Theologie, wenn sie nicht vom Bekenntnis einer kirchlichen Konfession, sondern etwa von der eigengeprägten theologischen Überzeugung eines einzelnen oder einer Gruppe von einzelnen ausgeht, selbst dann, wenn diese Gruppe sich aus Theologen verschiedener kirchlicher Herkunft zusammensetzt. Es ist wichtig, das mit allem Nachdruck

festzustellen. Denn wer sich das nicht klar macht und meint, eine ökumenische Theologie der Ökumene so einfach produzieren zu können, der verkennt das Phänomen des Ökumenischen selbst, so wie es sich uns heute zeigt. Es ist ein Wesensmerkmal der Ökumene, das zur Sache gehört, daß von ihr theologisch bisher nur von anderen als von ihren eigenen Voraussetzungen aus gesprochen werden kann.

Das zeigt sich etwa im Folgenden: Eine theologische Erfassung des Ökumenischen hat es in erster Linie mit Grund und Ziel der ökumenischen Bewegung zu tun und in zweiter Linie mit den Hindernissen, die der Erreichung des Ziels im Wege stehen. Der Grund wird theologisch faßbar im zugrundeliegenden Bekenntnis. Das Bekenntnis, das beispielsweise dem Ökumenischen Rat zugrunde liegt, die sogenannte Basis: „Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen", ist bei aller Gemeinsamkeit, die darin zum Ausdruck kommt, theologisch immer noch verschieden interpretierbar, ja von Kirchen, die nicht zum Rat, wohl aber zur Ökumene gehören, nicht akzeptierbar. Das Ziel der ökumenischen Bewegung ist oder zu ihrem Ziel gehört jedenfalls für die offizielle Theologie der meisten Kirchen die Einheit der Kirche. Auch sie, und sie erst recht, wird theologisch verschieden verstanden: ist es Kircheneinheit etwa im Sinn der anglikanisch konzipierten Einheit des Amtes und der Sakramente? Ist es Glaubenseinheit im Sinn des Luthertums? Ist es Gemeinschaft im Geist im Sinn einiger Freikirchen? Je nachdem werden auch die Hindernisse, die theologisch wegzuräumen sind, um das Ziel zu erreichen, verschieden verstanden. Es gibt Hoffnungen und Ängste im Blick auf die weitere Entwicklung des Ökumenischen Rates. Oliver Tomkins hat in einem kürzlich erschienenen Aufsatz in der „Ecumenical Review" gezeigt, daß, was für den einen Anlaß zur Hoffnung ist, für den anderen Anlaß zur Furcht sein kann. Er hat dann doch zwischen legitimen und illegitimen Hoffnungen und Ängsten unterschieden und hat dabei seinen Maßstab an dem gewonnen, was die im Ökumenischen Rat zusammenarbeitenden Kirchen bisher als ihre gemeinsame Erkenntnis und ihr gemeinsames Wollen ausgesprochen haben. Das kann man natürlich tun, wenn auch, wie sich in diesem Aufsatz zeigt, nur mit großer Behutsamkeit und auf Grund der außergewöhnlichen ökumenischen Erfahrung, die der Bischof von Bristol sein eigen nennen darf. Aber auch die im Rat zusammengeschlossenen Kirchen sind nicht *die* Ökumene, sondern eben eine, wenn auch große und repräsentative Gruppe von Kirchen.

Es bleibt also dabei, daß es keine ökumenische Theologie der Ökumene gibt. Wir haben schon gesagt, daß das ein Hinweis auf, ja ein Sich-Zeigen der Sache selbst ist. Denn weil es keine ökumenische Theologie der Ökumene gibt, gibt es nicht *die* Theologie der Ökumene. Ökumene ist ein Phänomen, wir dürfen jetzt wohl wieder sagen, eine Wirklichkeit, die sich der Theologie nur aspektweise, nur partiell, ja partikular zu erfassen gibt. Die Vielheit der Weisen, in denen von Ökumene theologisch geredet wird, gehört zur Sache. Damit sind nicht alle bestehenden oder gar jede beliebige Weise, von Ökumene theolo-

gisch zu reden, schon gerechtfertigt. Damit ist nur gesagt, daß die Vorstellung von einer ein für alle Mal und für alle gültigen Theologie der Ökumene unökumenisch ist. Daß die *eine* Sache nur im Zeugnis — nicht jedes beliebigen Zeugen, aber doch von mehreren und verschiedenen Zeugen — da ist, diese Art der Wirklichkeitserfahrung sollte einer christlichen Theologie nicht ganz fremd sein, ist ihr doch seit den Zeiten des Neuen Testaments der eine Herr nur im Zeugnis, im verschiedenartigen Zeugnis der vielen gegeben. Das ist freilich für hebräisches Denken leichter zu vollziehen. Die von griechischer Ontologie und römischer Definitionsbegabung weithin geprägte Theologie des Abendlandes hat immer schon ungeheure Schwierigkeiten gehabt, mit dieser Wirklichkeitserfahrung zurecht zu kommen.

2. Ökumenische Bewegung

In der ökumenischen Bewegung haben wir es mit dem zu tun, was getrennte Christen oder Kirchen als christlicher Auftrag gemeinsam angeht. Das ist jedenfalls faktisch so, wie man es auch im einzelnen deutend ausdrücken möge. Damit sind mindestens drei Merkmale der Erscheinung des Ökumenischen feststellbar. Einmal die *Pluralität der Kirchen.* Sie ist zwar in dieser Formulierung nicht überall oder genau genommen nirgends anerkannt. Die römische Kirche kann nicht von einer Pluralität der Kirchen sprechen, weil es für sie nur die *eine* Kirche Jesu Christi gibt, die sie selbst wenn nicht ist, so doch darstellt. Auch für die Östlich-Orthodoxen gibt es nur die eine wahre Orthodoxe Kirche, die sich freilich von den altchristlichen Zeiten bis auf den heutigen Tag immer in einer Mehrheit von Kirchen, auch von autonomen und selbst autokephalen, also selbständigen Kirchen dargestellt hat. Deshalb gehört die Einheitlichkeit der Organisation nicht zur Einheit der Kirche, ja, wie Professor Meyendorff (Ecumenical Review XII/3, S. 300 f.) kürzlich hervorgehoben hat, nicht einmal notwendig die Einheit der Liturgie. In diesem Sinne ist für orthodoxes Empfinden ein Konzil gerade ein Zusammenkommen von verschiedenen Kirchen, die aber alle in der Orthodoxie, dem *einen* wahren Glauben geeint sind. Aus dieser Einheit der Vielen und Verschiedenen empfangen die Entscheidungen des Konzils ihr geistliches und sachliches Gewicht. Immerhin ist auf diese Weise die Orthodoxe Kirche, wie ihre Theologen gerne von ihr selbst sagen, eine sakramentale Einheit. Was außerhalb dieser im gemeinsamen Sakrament sich manifestierenden Einheit steht, gehört nicht zur Kirche und ist nicht Kirche im Vollsinn des Wortes. In diesem Sinne gibt es also auch für die Orthodoxen keine Mehrzahl von Kirchen. In verschiedenen Abstufungen trifft das für viele, ja vielleicht für die meisten anderen Kirchen auch zu, jedenfalls soweit sie sich als Konfessionen verstehen. Deshalb hat das Zentralkomitee des Ökumenischen Rates in Toronto 1950 ausdrücklich erklärt, daß es keine Voraussetzung für die Mitgliedschaft im Rat sein könne, die anderen Mitgliedskirchen als

Kirchen im Vollsinn des Wortes anerkennen zu müssen. Selbst die amerikanischen Denominationen, die sich teilweise als untereinander kirchlich gleichberechtigt verstehen, können doch dogmatisch kaum von einer Mehrzahl von Kirchen sprechen. Sie bezeichnen sich ja eben als Denominationen, als verschiedene „Benamungen" und Ausprägungen der *einen* Kirche, als verschieden geartete Stämme gewissermaßen des einen Volkes Gottes.

Dies scheint unserer These zu widersprechen, daß die Wahrnahme der Pluralität der Kirchen ein Merkmal der ökumenischen Bewegung sei. In der Tat, alle oder fast alle Kirchen haben es hier mit einem Faktum zu tun, das in ihr theologisches Denken nicht ohne weiteres hineinpaßt. Die Theologie möchte es am liebsten ignorieren oder eliminieren. Um so stärker aber ist die Kraft dieses Faktischen, das sich aller Theologie zum Trotz seine Anerkennung erzwingt. Mir geht es hier um dieses Faktische und nicht um seine theologische Deutung, die überall eine gewundene ist. Ob man von „verschiedenen Kirchen" oder von „getrennten Brüdern" spricht, ist zwar theologisch wichtig genug, phänomenologisch aber von geringer Bedeutung, zumal deutlich ist, daß etwa die römische Ausdrucksweise keineswegs besagen will, daß der *einen Kirche*, die sie selbst ist, ein ungeordneter Haufe von einzelnen getrennten Brüdern gegenüberstehe. Vielmehr meint auch sie, wie z. B. aus dem Buch von Schütte über die Wiedervereinigung im Glauben klar hervorgeht, korporative oder sonstwie glaubenssoziale Einheiten, wenn sie von getrennten Brüdern spricht. Natürlich wird die Pluralität der Kirchen nicht in dem Sinne anerkannt, daß sie theologisch in Ordnung befunden würde. Aber, und das ist das relativ Neue der ökumenischen Bewegung, sie wird erkannt, sie wird wahrgenommen, d. h. sie wird gesehen und sie hat die Kraft einer Herausforderung, die die Wahrheit immer hat. Etwas, was man in diesem Sinne wahrnimmt, läßt einen nicht mehr zur Ruhe kommen, bis man Ja oder Nein dazu gesagt hat. Zur Pluralität der Kirchen können ihre Theologen z. Z. aber weder Ja noch Nein sagen. Sie können nicht Ja sagen, weil sie damit ihr bisheriges theologisches Denken und was ihnen darin als Wahrheit erscheint, über den Haufen werfen müßten. Sie können nicht Nein sagen, weil sie sich damit in Widerspruch mit den vor Augen liegenden Tatsachen begeben und in die Selbstisolation aus der als verpflichtend empfundenen Begegnung mit den anderen zurückziehen würden.

So sind die Kirchen unruhig über der aufgebrochenen Frage der Pluralität von Kirche. Diese Unruhe ist eine der Bewegungskräfte der ökumenischen Bewegung. Ob und wie sich diese Frage einmal lösen wird, weiß niemand. Mir ist es zweifelhaft, ob es, wie alle Kirchen heute jedenfalls offiziell annehmen, nur den einen Weg gibt, daß die Wirklichkeit eines Tages der Theologie angepaßt wird und es also in irgendeinem Sinn nur noch *eine* Kirche geben wird, oder ob sich nicht umgekehrt die Theologie weitgehend einer neuen Wirklichkeit fügen und ihre Denkkonzepte gründlich revidieren muß. Ich könnte mir jedenfalls eine von gewissen lutherischen Voraussetzungen her mögliche Lösung vorstellen, wonach die Einheit der Kirche gerade nicht die churchly

unity ist, die heute von der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung so eifrig gesucht wird, sondern eine reale und leibhafte Einheit im Glauben und im Zeugnis, in der Übernahme der Welt und im Leiden bei bestehender kirchlicher Verschiedenheit.

Ein zweites Merkmal der ökumenischen Bewegung in diesem Zusammenhang ist wiederum die faktische Anerkennung einer *Gemeinsamkeit* der getrennten Christen oder Kirchen weniger in dem, was sie besitzen, als in dem, was ihnen aufgetragen ist. Diese Gemeinsamkeit äußert sich, um in den Worten der nächsten Vollversammlung von Neu-Delhi zu sprechen, im Dienst, im Zeugnis und in der Verpflichtung zu deutlicherer Manifestation der Einheit. Unter diesen Stichworten kann die ganze Arbeit des Ökumenischen Rates, aber auch das Wirken der weiteren ökumenischen Bewegung dargestellt werden. Visser 't Hooft hat in Vorlesungen, die bei uns kürzlich mit dem Titel „Unter dem *einen* Ruf" erschienen sind, eine Art theologischer Begründung dafür vorgelegt. Darauf brauchen wir uns hier nicht einzulassen. Hier ist vielmehr etwas anderes wichtig. Die Gemeinsamkeit liegt in der Aufgabe. Natürlich weist der Auftrag auf den Auftraggeber und insofern auf die gegebene Einheit zurück. Aber erfahrbar und erfaßbar wird die gemeinsame Sache nicht in der Konfrontation mit der Vergangenheit, in der Betrachtung, Säuberung und Auffüllung der Tradition — die hat anderswo ihren Platz —, sondern in der Konfrontation mit der Zukunft, in dem, was im zupackenden Wagnis ergriffen oder eben verfehlt wird. Auch das kann im einzelnen theologisch verschieden gedeutet werden: als Gehorsam gegenüber einem Gebot, als Spontaneität der Dankbarkeit angesichts eines überwältigenden Geschenks, als Hingabe der Liebe, die sich nicht rückversichert, als zeichenhafte Vorwegnahme der eschatologischen Zukunft, deren der Glaube gewiß ist. Entscheidend für die ökumenische Wirklichkeit ist nicht die theologische Deutung, sondern die faktische Zukunftsbezogenheit. Hier liegt der zweite Impuls der ökumenischen Bewegung, der alles nur Statische oder gar Reaktionäre von sich aus abstößt. Die Kirche, mag sie Institution oder Ereignis, Rechtsgemeinschaft oder Geistgemeinschaft sein, wird jedenfalls erfahren als Sendung, als Mission. Das Sein der Kirche ist Gesandtsein und ihr Tun ist lediglich Reflex dieses ihres besonderen Seins, soweit sie nicht in ihrem Verhalten gerade ihre Weise des Seins verfehlt.

Das dritte Element, von dem hier zu sprechen wäre, ist die ökumenische Erfahrung der *Vorgegebenheit des Grundes* vor allen seinen Auslegungen. Das kommt in der Rede der „ökumenischen" Theologen von der Gegebenheit der Einheit der Kirche zum Ausdruck. Doch ist „Einheit der Kirche", wie wir gesehen haben, schon eine bestimmte Auslegung dieser Grunderfahrung, die nicht notwendig von allen geteilt zu werden braucht. Man könnte ebensogut von der Vorgegebenheit des einen Glaubens vor oder in seinen verschiedenen Ausdrucksformen und gar theologischen Ausformulierungen reden, so wie das das Neue Testament in seiner Nebeneinanderstellung des Thomas und des Petrus,

des blutflüssigen Weibes und des Hauptmanns von Kapernaum, des Paulinischen und des Johanneischen Corpus nahelegt. Jedenfalls ist der Grund dessen, was im theologischen Nach-denken, in der kirchengeschichtlichen Entwicklung und im Wagnis christlichen Handelns in die Zukunft hinein sich vollzieht, vorgegeben und größer als alle seine Manifestationen. Dennoch darf er nicht der Idee hinter den mannigfachen Erscheinungen verglichen werden, wie das griechisch-ontologische Denken nahelegt. Er ist vielmehr die Wirkkraft, ja die Wirklichkeit der Erscheinungen selbst, der Grund nicht jenseits der Geschichte, sondern der Grund eben der Geschichte. Er hat objektiv verbindende Kraft, die sich auch gegen die auseinanderstrebende Logik der eigenen Wege und des subjektiven Selbstverständnisses durchzusetzen vermag. Von da aus sind so seltsame Aussagen möglich wie die in der ökumenischen Bewegung gelegentlich zu hörende, daß man im Glauben eins, wenn auch in der Lehre verschieden, eins in der fides, getrennt oder noch getrennt im credere sei. Es ist sehr schwer, hier die Grenze zwischen Wirklichkeitserfahrung und Schwärmerei, zwischen Wahrheitsbegegnung und relativistischem Indifferentismus zu ziehen. Wer aber die Möglichkeit solcher Strukturen überhaupt leugnet, für den hat sich die ökumenische Dimension noch gar nicht aufgetan. Denn in dieser Grenzerfahrung liegt die dritte Kraft der ökumenischen Bewegung.

Hier meldet sich übrigens das Schlüsselproblem nicht nur der ökumenischen Bewegung, sondern des Lebens der modernen Gesellschaft im ganzen. Es ist meine Überzeugung, daß in der Kirche die Probleme der Welt je und dann vorexerziert und ihre Leiden vorgelitten werden müssen. Wo sich die Kirche dessen weigert, da müssen die Lektionen oft wie im Nachsitzen in der Schule hinterher noch einverleibt werden. Jedenfalls geht es in der modernen pluralistischen Gesellschaft überall um die rechte Unterscheidung von Einheit und Uniformität, von Gemeinsamkeit, die nur im rücksichts-losen Dienst an der Zukunft erreicht werden kann, und um die Vorgegebenheit des Grundes vor unserer Aktion und Reflexion. Die Frage einer europäischen Einheit ist so strukturiert, der Aufbau einer pluralistischen Ordnung im nationalen und im internationalen Leben und damit auch die Unterscheidung von wahrer und falscher Koexistenz. Deshalb spreche ich gerne von der ökumenischen Dimension. Denn die heutigen Fragen sind nicht mehr in der linearen Zweidimensionalität, im Entweder-Oder, etwa im Politischen des Freund-Feind-Verhältnisses, im Kirchlichen des Drinnen und Draußen, im Sozialethischen einer christlichen Weltbeherrschung oder einer Weltflucht, sondern nur noch in der ökumenischen Dimension zu lösen, die ein Miteinander des Verschiedenen im Gemeinsamen eröffnet, ohne einem haltlosen Relativismus zu verfallen.

Wir sollten uns wohl überhaupt abgewöhnen, das Kirchliche und das Politisch-Gesellschaftliche so zu trennen, als ob sie nichts miteinander zu tun hätten. Dazu will uns unsere Tradition und in anderer, aber nicht weniger, sondern mehr wirklichkeitsblinder Weise ein Großteil der modernen Theologie immer wieder verführen. Man setzt gern das Göttliche und das Menschliche einander

entgegen und meint dazuhin, in der Kirche, soweit sie rein sei, habe man es mit Göttlichem, in der Welt aber mit Menschlichem zu tun. Der Gegensatz zum Göttlichen jedoch ist das Teuflische, während wir es in der Welt und in der Kirche, soweit sie uns anvertraut sind, immer nur mit Menschlichem zu tun haben. Es fragt sich nur, in wessen Dienst in der Welt und in der Kirche das Menschliche jeweils steht. Deshalb lehrt uns die ökumenische Dimension nicht nur die Kirche und ihre Aufgaben, sondern auch die Welt und ihre Probleme in einem neuen Lichte sehen.

3. Ökumenischer Rat

Daß der Rat und seine Arbeit ganz konkret die Hoffnung vieler, vielleicht der allermeisten ist, die bewußt in das ökumenische Zeitalter eingetreten sind und sich der ökumenischen Bewegung verpflichtet wissen, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Es ist auch eine Tatsache, für die man nicht dankbar genug sein kann, daß der Rat in den nur zwei Jahrzehnten seiner Vorbereitung und seines Bestehens die auf ihn gesetzten Hoffnungen nicht ausgelöscht, sondern immer neu entfacht hat. Wer nur ein wenig Einblick hat, weiß, wie überaus bescheiden die Mittel auf personellem und sachlichem Gebiet sind, mit denen der Rat zu arbeiten gezwungen ist. Daß er mit diesen geringen Mitteln eine so riesenhafte Arbeit zu leisten vermochte, bleibt staunenswert. Die Fragen, die in der Konsequenz der bisherigen Überlegungen gestellt werden müssen, beziehen sich nicht auf angebliche oder tatsächliche Schwächen oder Versäumnisse des Rats. Sie sind vielmehr so geartet, daß sie an einigen Punkten anknüpfen, die vom Rat und seinen Mitgliedern selbst als besondere Stärken empfunden werden. Es ist zu fragen, ob es nicht hier etwa übersehene Kehrseiten gibt.

Mit Recht wird es in der ganzen ökumenischen Bewegung als ein ungeheurer Fortschritt empfunden, daß nach den Anfängen durch die wagemutigen einzelnen die Kirchen als solche sich der Bewegung zur Verfügung gestellt und den Ökumenischen Rat gebildet haben. Aber, so muß man nun doch fragen, ist der Rat wirklich ein Rat der Kirchen oder ein Gremium der Kirchenregierungen und der von ihnen approbierten Fachtheologen samt ein paar kirchenregimentlich wohlangesehenen Laien? Man kann dasselbe auch in den Worten des Katholiken Michael sagen: „An die Stelle der Pioniere traten die Vertreter der Behörden." Dieser Satz erinnert an das berühmte Diktum von Albert Schweitzer: „Jesus hat das hereinbrechende Gottesreich erwartet; statt dessen kam die Kirche." Ist der Anklang nur formal oder liegt beiden Aussagen dieselbe Vorstellung zu Grunde, die Vorstellung vom Gegensatz zwischen Geist und Institution und vom Sieg der Institution über den Geist? Wenn das der Fall wäre, könnten wir unsere kritische Frage an den Rat nicht aufrechterhalten. Denn die hier gemachte Voraussetzung gehört einem idealistischen Weltverständnis zu, das unserer Wirklichkeitserfahrung nicht mehr entspricht.

Und doch fragen wir weiter kritisch nach der fast ausschließlichen Rolle der Kirchenleitungen im Rat, einmal, weil nach dem Selbstverständnis vieler der betroffenen Kirchen selbst die Kirchenleitung keineswegs den Anspruch auf ausschließliche Repräsentation der Kirche erheben kann, zweitens, weil die Kirchen dadurch in ihrem So-sein, wie sie sind, geradezu fixiert werden. Es ist das legitime Amt einer Kirchenleitung, das Bestehende zu bewahren, nur das Bewährte zu vertreten, das Gegensätzliche auszugleichen. Dies sind aber keineswegs die einzig legitimen Lebensäußerungen einer Kirche im ganzen. Zu ihnen gehört auch die Gewinnung von Neuland, das Wagnis des Experiments in Gedanken, Worten und Werken und die vielleicht prophetische Einseitigkeit. Läßt man diese Kräfte nicht genügend zum Zuge kommen, so trägt man nicht nur zur Stagnation in der betreffenden Kirche bei, sondern auch zur Förderung eines gewissen Traditionalismus und Immobilismus im Rat selbst.

Natürlicherweise gewinnt dadurch auch notwendig die jeweils nach rückwärts orientierte Orthodoxie die Oberhand. Sie kann allenthalben über die alten Kirchentrennungen nicht hinwegkommen, es sei denn durch Erneuerung und vielleicht dann teilweise Aufarbeitung alter, im Wahrheitsbewußtsein der Gemeinde und in der theologischen Forschung weithin obsolet gewordener Konfessionsgegensätze, und also durch Repristination. Weder will sie neue Dimensionen der Wahrheitserkenntnis zulassen — um ihrer Position willen, die dadurch aufgehoben würde — noch kann sie es — um der ihr zugänglichen Erkenntnis der Wahrheit willen, die nicht verraten werden darf. Das könnte die weitere Folge zeitigen, daß die Sache der ökumenischen Bewegung, die eine Sache unseres ganzen Zeitalters ist, für den Zeitgenossen immer langweiliger und irrelevanter wird. Der Mitinitiator der ökumenischen Bewegung, Dr. J. H. Oldham, sieht mit seinen 85 Jahren erstaunlich klar, wenn er kürzlich schreibt: „Mir scheint, daß nur wenige der Orthodoxen aller christlichen Schulrichtungen der grundlegenden Wirklichkeit des Wechsels gewahr werden", eines Wechsels, der, wie Oldham erklärt, die Art der menschlichen Natur und der Erfahrung, der Sinnes- wie der Wahrheitserfahrung, selbst umformt. Kommen bei den theologischen Diskussionen innerhalb des Rates nicht solche Erkenntnisse heute schon zu kurz?

Noch eine Folge dieser Konstituierung des Rates durch Kirchenleitungen ist in den Anfängen bereits eingetreten: eine vorzeitige Konzentration auf die theologische Frage nach der Kirche. Es ist verständlich, daß die Kirchenleitungen auf Klärung dieser Frage drängen. Es ist noch mehr verständlich, daß Rom in seinen inoffiziellen Kontakten fast ausschließlich an dieser Frage interessiert ist. Aber ist ein so junges Gebilde wie der Rat reif für diese vielleicht gewichtigste aller theologischen Fragen? Ich glaube es nicht. Die Kirche — nicht als erfahrene Wirklichkeit, wohl aber als Gegenstand theologischer Reflexion — kommt auch im Neuen Testament erst langsam bei Paulus, als das christliche Denken beginnt, denkerische Statur zu gewinnen; und dann in den Deuteropaulinen und in der Offenbarung. Sie kommt als theologische Lehre bei allen

Konfessionen in einem späteren Stadium ihrer Entwicklung und ist deshalb zum Glück bei keiner Konfession bis heute abgeschlossen. Die Kirche ist, wie die Didache sagt, ein mysterion kosmikon. Es gibt keine sinnvolle Theologie der Kirche ohne eine umfassende Theologie der Welt und der Geschichte. Man kann sich nicht verständig über das esse und bene esse der Kirche unterhalten, wenn man sich über das esse, das Sein selbst, noch keinerlei gemeinsame theologische Gedanken gemacht hat. Man kann nicht auf eine naiv adoptianische Christologie, wie sie manche Mitgliedskirchen des Rates praktisch vertreten, eine wohlausgestattete Ekklesiologie aufbauen wollen. Dazu bedarf es schon biblisch einer so komplizierten Sache wie der Urmensch-Christus-Christologie bei Paulus und seinen Schülern oder einer Logoschristologie bei Johannes. Durch die dogmengeschichtliche Entwicklung ist inzwischen das Problem nicht einfacher geworden. Zusammenfassende Frage: Droht dem Ökumenischen Rat nicht ein Klerikalismus, der das, was die ökumenische Bewegung überwinden will, festigt und das, was sie erreichen will, kompromittiert?

Das sind offene Fragen, aber wirklich nur Fragen. Es sind keine Behauptungen, die bewiesen werden könnten. Es sind erst recht keine Anklagen, außer in dem Sinne, daß jeder, der hier fragt, sich selbst anklagen muß, daß er nicht konkreter, leibhafter und lebendiger in der Wirklichkeit lebt, die uns Heutigen von Gott in der Ökumene geschenkt ist.

WERNER BERGENGRUEN

Abschied

Ein jeder Fortgang will das Herz zerschneiden.
Und doch, was förderts, daß ihr ihn verschobt?
Ihr müßt doch stündlich ein Verwittern leiden,
ob ihr euch satt, ob allzu früh erhobt.
Erfahrt den Märzwind, der durch Bruch und Weiden
und schindelzausend um die Dächer tobt,
den Rauch, den Schritt, die Strömung! Alles Scheiden,
nur Vorbedeutung ist es und geprobt.
Und niemand weiß, daß er mit dunklen Eiden
schon längst den größern Abschied angelobt.

GABRIELE WOHMANN

Versöhnung

Erzählung

Die andern hatten einen Tag Vorsprung; mir war anscheinend das Klima nicht bekommen und so mußte ich in dem öden Dorf abwarten, bis ich, vierundzwanzig Stunden später, die letzte Strecke zu den Tempeln zurücklegen konnte. Sie hatten einen Indianer für mich ausfindig gemacht, er würde mich hinführen.

Der Morgen war kreidig, stumm. Die Sonne grellte gegen die fensterlosen Fronten der Ziegelhütten, aber auf der Ostseite der Straße lag ein schwarzer Streif Kälte. Von den Strohdächern herunter sengte süßlicher Brandgeruch. Ich tappte hinter dem Indianer her, dicht an den heißen Lehmmauern. Er ging einen halben Schritt vor mir, lautlos, schleichend. Ich hatte kaum Gelegenheit gehabt, sein Gesicht zu sehen: ein Ausdruck weg von der Zeit, keine Jugend, kein Alter, überhaupt keine Stunde; aber gewiß dunkler als der Staub, der in seinen zerlumpten Kleidern und im formlosen Filzhut nistete. Frauen gafften, schrillten hinter uns her; einmal drehte der Indianer sich um, ich sah dicke Lippen sich von den Zähnen heben zu einem fast melancholischen Lachen; er rief etwas zurück, und ich war überzeugt davon, daß es mich beträfe: gehässig, hohnvoll.

Die Dorfstraße mündete in einen runzligen Lehmpfad ein: kein Grün, alles vom Staub blind wie von Meltau. Ich sah auf die platten nackten Sohlen des Indianers: Staubsocken bis zu den harten Knöcheln. Ich roch ihn, roch seine Abneigung. Ich paßte mich ihm an, mein devotes Hasten hinter ihm her bettelte. Vom Hang herunter kroch dickes fleischiges Gestrüpp, wucherte über den Pfad, der sich bis zu einer schroffen Kehre verengte; wir bogen in die neue Richtung ein, an einer gelben Granitwand hing die schmale Terrasse mit unserm Weg. Und jetzt lag die Schlucht unter uns: bis tief in den grünen Schlund stemmte sich der Granit, aus den Ritzen quollen nasse Wülste der Tropenerde. Der Indianer zögerte vor keinem der gefährlichen Schritte; ich hatte Angst, ich haßte ihn, aber ich gab nicht nach. Die Hitze preßte sich auf mich. Der ganze Himmel war weiß, eine gleißende Schale, die Sonne zerronnen.

Die nächste Wegkehre befreite uns von der Schlucht. Flaches Tal; ein kleiner Wald verkümmerte links am Abhang, die Stämme steckten in krausem Moospelz. Aus dem dunklen Laub brannten Orchideen wie rote Flammen. Rechts schossen leuchtend blühende Pantoffelblumen aus der Strauchwildnis ihrer Halme und Blätter, das Violett der Lupine hatte einen gewalttätigen Glanz; die Farben beleidigten mich; gestern wäre ich begeistert von einer Blume zur andern geeilt, ja gestern, im Schutz der andern, im Schutz unserer Exkursion

zu den Tempeln, im Schutz unseres Abenteuers, das nur die letzte mühevolle Flucht vor der Langeweile war. Also machte ich den Indianer dafür verantwortlich, daß ich mich nicht freuen konnte; entsetzt sah ich ihn sich in seinem gleichmäßigen schleifenden Trab nach dem Zinnoberlicht eines Enzians bücken, sich den Stengel unter den Gürtelstrick klemmen.

Am Wegrand erschien ein Mädchen, in die zottigen Hälse der zwei Leittiere seiner Lamaherde eingehängt; es starrte: stumpfe braune Augen in ovalen Höhlen, stumpfe braune Haut straff übers Gesicht gespannt, um die halboffenen Lippen ein Ausdruck passiver Traurigkeit. Es rief etwas, ohne den Kopf zu bewegen. Über das gewebte Umschlagtuch hing ein strohiger brauner Zopf, mit einer Quaste gebunden. Ich lächelte dem Mädchen nicht zu. Der warme näßliche Atem der Lamas schlich mir über den Nacken.

Mittag. Die Glut über uns gegossen und erstarrt. Meine Haut brannte, schwitzte und trocknete und schwitzte. Ich bekam Halsweh, die Hitze hockte in mir. Diese lächerlichen Tempel — nichts war mir gleichgültiger als mein Ziel. Ich hörte das leise Hecheln des Indianers. Der Widerwille gegen ihn und gegen Land und Himmel drängte sich in einen unbezwingbaren Zorn; ich blieb stehen, bückte mich und griff nach einem braunen Klumpen, der hart und böse genug aussah; doch die Finger faßten in zerbröselnden Lehm — nur Lehm, nur Staub, die Feindschaft war allgegenwärtig, der Boden gab mir keine Waffe gegen sich selbst. Ich setzte mich auf die Lehmkruste der Böschung. Der Indianer war hinter der Bergbiegung verschwunden, mochte er weiterlaufen, tierisch, grausam, sinnlos. Einen Tag Vorsprung hatten die andern: das war nicht mehr einzuholen. Ich hockte da, zu ausgedörrt, um zu verzweifeln. Starrte über das fremde Land: den Hang hinunter spannte sich die Pflanzendecke, grämlich in ihrer Staubhaut; wie Reptilrücken lagen Felsbrocken in der mehligen Wolle, aus den Steinritzen quollen vergilbte Farnwedel und die stachligen fetten Zungen der Kakteen. Alles tot unter der kreidigen Schrift des Sommers. Ich kam mir nackt und verraten vor, als ich die Flasche aufkorkte und trank, und die Keksumhüllung aufriß und aß, und wieder trank, es war keine Erfrischung. Aber ich wollte doch nicht dem Land anheimfallen, dem Staub, der Gleichgültigkeit, ich wollte doch essen und trinken und wieder zu den andern gelangen; wollte ich?

Ich stand auf und fing an zu laufen. Hinter der nächsten Wegwindung erhob sich der Grat des Gletscherbergs und auf einem weiten Plateau gleißte das Granitgemäuer der Tempel — das Ziel! Ein paar Schritte davor hatte ich versagt. Und Stimmen, meine Sprache, mein Gelächter; ich war den andern nur noch durch mein Schweigen hinter der niedrigen Mauer verborgen, nur ein Ruf, ein Schritt.

GINO SEVERINI
Die blaue Tänzerin · 1912

Vgl. den Bericht auf S. 641

Auf einem Sockel hockte der Indianer, die harten Beine lagen flach im Lehm. Dunkel war sein Gesicht in den Staub eingelassen, der ausharrende Blick seiner Augen zwang mich in Lähmung; er wartete.

Jenseits der Mauer Lachen. Ich duckte mich schnell in den rauhen kalten Schutz der Granitwand, kroch neben den Indianer auf den Sockel, legte die Beine flach in den Staub neben seine, schloß die Augen. Durch die Poren drang die trockne Wärme der Erde: Versöhnung.

WERNER BERGENGRUEN

Winde und Flammen

Welch Geheimnis! Seinen geistigen Scharen
hat er dich mit Namen anbefohlen,
deinen Fuß vor jedem Stein zu wahren,
Hände breitend unter deine Sohlen.

Winde wählte er zu seinen Boten
und zu seinen Engeln Feuerflammen!
So zur Hut des Schwanken und Bedrohten
fanden Elemente sich zusammen.

Welche Brände könnten den erschrecken,
dem das Feuer selbst zum Schutz gesandt ist,
welche Stürme den zu Boden strecken,
dem der Wind ein Wächter und Trabant ist?

Nicht begnügt, dem Brausen stillzuhalten,
wirf dich ihm, ein Liebender, entgegen,
gib dich hin vulkanischen Gewalten!
Mit dir ist der Sturm- und Feuersegen.

Trinkt das Tödliche! Es darf nicht schaden.
Nehmt das Bittere! Es wird sich süßen.
Macht Skorpion und Schlange euch zu Pfaden
und den Dorn zum Teppich euren Füßen.

Wollt ihr aber neuen Strand erreichen
und die letzte Reinigung gewinnen,
wird der Klippen Felswerk sich erweichen
und das Meer zur Brücke euch gerinnen.

Das Opferfeuer

Netze mit dem Totenwein die Asche
des Vergangnen, daß sie nicht zerstiebt,
daß die flugbereite und die rasche
sich als festes Element dir gibt.

Binde sie mit der gelebten Erde
fettem Lehm und mürbem Tuffsteinsand,
forme Steine, schichte sie zum Herde.
Denn allein das Opfer hat Bestand.

Wähle Holz, geschickt zu schlankem Rauche,
wie es gern der Gott des Feuers nimmt,
edle Äste, Reis vom Lorbeerstrauche,
goldnes Baumharz, das wie Weihrauch glimmt.

Ohne Zögern türme nun den Haufen.
Doch nicht Kleines sei ihm anvertraut.
Nichts versuche heimlich abzukaufen.
Scheide dich von Kranz und Schlangenhaut,

Pfändern, Masken, den beschriebnen Rollen,
alter Jahre ehrenreichem Schutt,
Festgerät und dem erinnrungsvollen
Zierat von Korallen und Perlmutt.

Was dich hielt, es waren Kerkermauern.
Mach dich frei und wirf den Brand hinein.
Lachend überwinde dein Erschauern,
und du wirst der Sohn der Zukunft sein.

Rote Flammen schmelzen das Geringe.
Das Beständige erblitzt und funkt!
Als Kristalle ordnen sich die Dinge,
freudig fügsam, um den Mittelpunkt.

KOMMENTARE

Eisenhans und Feuervogel

Zur Psychologie russischer und westeuropäischer Märchen

In der verschiedenen Art, wie die Völkergruppen Eurasiens ihre Märchen erzählten und überlieferten, werden die verschiedenen Ansatzpunkte der Menschen deutlich, die doch alle an der geistigen Wirk-Einheit dieses Raumes mitbauten, dieses Raumes, der Europa, die afrikanische Mittelmeerküste, die vorderasiatischen Länder und Westasien umfaßt. Zwar ist die Grundtendenz der Märchen dieses eurasischen Wirkraums überall gleich oder parallel, so wie sie auch die Lehrbilder der Mythologien aller alten Kultzentralen verband: es ist der Wille zur Herausklärung der Elemente der Persönlichkeit und zum Aufbau eben einer verantwortungsfähigen Persönlichkeit. Das Drama der Märchen, in Bilder und Figuren aufgeteilt, spielt in Wahrheit immer innerhalb des seelisch-geistigen Innenraums, zwischen den Polen der Versuchung durch die Triebhaftigkeit (dem Drachen-Bild) und der Bewältigung durch den hellen Geist (den Königsohn), wozu als vermittelnde Sphäre immer die Sphäre der „sophia"[1]), der Tochter der Sonne, der Königstochter, der geläuterten Seele dient. Aber in diesem Geschehen legt nun jeder Menschentyp die Betonung anders. In den Völkergruppen im deutschen Raum (deren Märchen-Bestand die Brüder Grimm aufnahmen) wurde der Vorgang der Ausbildung der Elemente der Persönlichkeit vielgliedrig differenziert mit Behutsamkeit und Genauigkeit durchgeübt, abgegrenzt zu Natur und Kosmos hin, mit objektiver Hingabe, deren Exaktheit schon die Gefahr des Abstraktwerdens und der Flucht in ein Idealreich in sich trägt. In Frankreich[2]) sind die alten Lehrbilder im leichten Schwung einer privaten Leidenschaftlichkeit allmählich ganz in den subjektiven Raum hineingenommen, absorbiert worden, an private Namen von Familien und Provinzen geheftet, und wenn der Graf X. seine Lehrtaten bestanden hat, kehrt er in sein Schloß zurück und macht die Tür zu und kümmert sich nicht um die Welt. Die stärkere kosmologische Farbigkeit und christlich-vorchristliche Spiritualität des Keltentums in Frankreich ist in die historische Auswirkung der großen mittelalterlichen Epen von Tristan bis Parzival verströmt. Im übrigen wird die Persönlichkeit zur Privatsache, die man auch für jeden Nachbarn achtet, die aber keine sozialen Aspekte kennt. Die Tochter der Sonne, die goldhaarige Weisheit, ist für den „Schiffskapitän" zur kauzigen Hexe auf dem Berg geworden, der man unter Schmerzen und mit Mut das Feuerzeug (das verkümmerte Geistesfeuer) entreißen muß, um den Prinz zu erlösen.

Neben diesen beiden seit langem gründlich durchgelebten Bereichen steht das russische Märchen wie ein Naturphänomen, das älteste eurasische Lehrtraditionen in überwältigend kraftvolle Heftigkeit hineinwirbelt. Der gute starke Held, der die Weiten und Gefahren der Erde durchmißt, um die Tochter der Sonne zu gewin-

nen und das gute Zarenreich für die schwächeren Brüder aufzubauen, springt hier mit einer Rasanz in die Mitte der Märchen (deren Bestand Afanasjew wenig später als die Brüder Grimm aufnahm), daß der leidenschaftlich dramatische Handlungsablauf oft die sehr differenzierten Nuancen auch dieser Bildersprache zu verdecken droht. Hier verbindet sich eine antike Naturgeistigkeit mit einem Impuls zur selbstverständlichen sozialen Verantwortung, zum Mitnehmen des Ganzen.

Diese Linie eines stellvertretend für alle Schwächeren vollzogenen Persönlichkeitsaufbaus durch den Königsohn Iwan-Johannes wird erst klar und farbig, wenn man sich an den Motiven dieser Märchen vergegenwärtigt, wie unmittelbar nah die slawischen, skythischen und sibirischen Völker zu den persisch-zoroastrischen und antik-griechischen geistig-religiösen Führungszentren lebten. Diese Iwan-Königssöhne ziehen alle aus durch Wälder und Weiten ins Herz der Natur hinein wie einst Perseus durch die Naturreiche der Nymphen und Graien sich durchschlug, um die Medusa zu töten, d. h. die Banngewalt der nichts-als-Natur mit dem Bewußtsein zu besiegen, „in den Spiegel der Athene schauend"[3]). Wie die antiken drei Graien, Urmütter der Natur, trifft Iwan die drei Bába Jagàs. Dieser Perseus-Iwan ist stark, es kann geschehen, daß er vor der Welt töricht scheint wie Parzival und mit einer alten Mähre davonreitet, auf der er verkehrt herum sitzt, — aber auf dem freien Feld angelangt, wirft er die Mähre beiseite und holt sich das rechte Roß: „Er brüllte wie ein Tier im Wald und pfiff wie ein Drache: das Roß kommt gerannt, die feuchte Mutter Erde zittert; aus dem Maule loht die Flamme, aus den Nüstern sprühen Funken, aus den Ohren wallen Qualm und Dampf in Säulen." In den Tiefen der Wälder und Steppen endlich findet Iwan das Hüttchen der Bába Jagà (die ihn weiterschickt zu ihren immer noch mehr im Verborgenen hausenden beiden Schwestern): es dreht ihm den Rücken zu und steht auf Hühnerfüßchen. Iwan muß den richtigen Ruf tun können, damit es sich ihm zudreht, dieses Naturgehäuse, und dann belehrt und prüft ihn die Bába Jagà mit der großen langen Nase, der Schnüffelnase der Alten vom Walde, die das Innerste der Natur kennt. Das ist die Lehrstube der Natur. Durch sie muß Iwan-Königsohn hindurch, um zur Tochter der Sonne zu kommen und das Wasser des Lebens und des Todes zu finden. Dort gewinnt er die Hilfen, die ihm ermöglichen, den Drachen zu besiegen, wie einst Perseus seine Seele, Andromeda, durch den Drachenkampf vom Fels im stürmenden Meer befreite. Fast immer ist es ein dreifacher Kampf, mit dem sechs-, dem neun-, dem zwölfköpfigen Drachen, jener „vielköpfigen Hydra" also, mit der Herakles rang, als er die zwölf Taten vollendete.

Neben der Lehre von der Läuterung der Triebsphäre, wozu dann die Durchhellung der Natur nur die Vorstufe ist, steht die andere Lehrlinie, die die Läuterung schon voraussetzt und zum Ziel hat, das objektive Bauprinzip der Natur, das „Gold" also herauszufiltern, eine Lehrlinie, die in der Antike um das Kultzentrum der Artemis einerseits und um die Kultzentren am Schwarzen Meer, in Kolchis, andererseits entwickelt wurde. Die Lichtpfeile der Artemis töten den unreinen Andrang und schützen das wachsende reine Leben, und aus Kolchis holten die Helden der Griechen das „Goldene Widder-Vlies", ein umfassendes spirituelles Naturbild also. In Kolchis hüteten die Priesterschulen die Kenntnis der Heilkräfte der Natur. Aus dem knochenhaften Grundriß der Lebewesen das belebende Prinzip erkennen und erneuern ist ein Motto, das speziell in der persisch-zarathustrischen Lehre und bei den sibirischen (zur schamanischen Ekstase neigenden) Völkergruppen befragt

wurde, und diesen Weg wird der Königsohn in den Märchen oft geführt. Er muß mit einem ungeheuerlich schwer zu handhabenden Hammer, den er aus der Erde ausgräbt, das Knochengerüst des Ur-Elchtieres auf den Kopf schlagen, so daß die Knochen sich beleben, der Elch dient nun dem Forschenden durch alle Naturreiche, um die goldene Tochter der Sonne zu holen (womit zugleich die Kenntnis des Pflanzenlebens wie das geläuterte Seelenleben gemeint ist), und um aus der Gesteinstiefe die Truhen mit den Edelsteinen zu holen, und um vom Grund des Meeres die Urkuh zu holen, die mit ihrer Milch die auf der Erde lebende Sonnenprinzessin nähren muß. Dieses Kuh-Bild spielt überhaupt eine große Rolle; von den drei Brüdern ist Iwan Kuhsohn der Vorangehende, der Stärkste. Das ist die Kuh Audumlah der Edda und die heilige Kuh der Inder: die Milch aus Erdkraft und Sonnenwirkung nährt den Menschen, sie macht ihn stark, um das sonnenhaft Geistige dem „Knochenmann" abzugewinnen. Es muß ganz hineingeholt werden in den Menschen und ihn stufenweise umwandeln, daß er Beine und Arme aus Gold und Silber bekommt. Nicht das materielle Gold des Midas, sondern die Umwandlung von Denken und Fühlen und Wollen ist gemeint, die das immer wiederkehrende Bild des Feuervogels, des uralten Vogels Phoinix einprägt (der sich selbst verbrennt, um neu zu werden). Die vorderasiatischen Phönizier, die ihren Namen von der Kult-Lehre und der stufenweisen Einweihung ihrer Eliteschicht hin zur Reife der Selbstverwandlung als Phoinix ableiteten, waren die Mittler der religiösen Traditionen für das Europa, das auf Kreta entstand (indem der göttliche Stier, Zeus, die phönizische Königstochter Europa herüberholte).

Alle diese Elemente: das dramatische Durchmessen der Natur mit Hilfe der alten Graien, der Bába Jagàs, das Ringen um die Sonnenkräfte in Leib, Seele und Geist, um diese oft sehr aktiven und brunhildenhaften Sonnenfrauen „Jungfrau Zar"; der dreifältige Sieg über den Drachen (so wie Leib, Seele, Geist dreifältig sind); die stufenweise Gewinnung des Feuervogels, — sie prägten jahrhundertelang sich in die Gemüter dieser Menschen ein. Vielleicht kann man sagen, daß sie gegenüber dem durchgegliederten Gebäude der westlichen Märchenbilder vereinfacht und auf einige Hauptbilder verdichtet sind. Die westlichen Nachbarvölker entwickelten in ruhiger Übung die Methodik des logischen Denkens und der analytischen Psychologie. Im Vergleich mit der leidenschaftlichen Intensität der östlichen Bildersphäre, die erst jetzt ganz klar in unser Gesichtsfeld kommt, spüren wir, daß wir in Gefahr geraten sind, nicht mehr recht zu wissen, wofür diese schöne und kostbare Orientierungsgabe — Denklehre und Psychologie — eigentlich eingesetzt werden will. Auch wir lernten von Perseus, lernten in den Spiegel der Athene sehend eine bannbefreite Naturwahrnehmung, ja das war unser eigenstes Anliegen — aber nachdem das Haupt der Medusa in der Schutztasche der Nymphen verborgen worden war, fanden wir in den Spiegel weiter neugierig starrend unser eigenes Gesicht, unser Ego, verliebten uns wie Narziß in unser kleines, nun durch uns selbst festgebanntes Ego. Aber der Spiegel der Athene meinte die ganze Welt. Etwas von der leidenschaftlichen Frische des ersten Impulses spürt man neu, wenn man den Bildersprachen von nebenan begegnet. Sicher ist, daß der leidenschaftliche Drang zu den Bába Jagàs und zum Vogel Phoinix — der immer wieder sich selbst verbrennt, um sich selbst zu verjüngen — nur die eine Seite des Menschseins ist, und die andere Seite ist der ruhige, langsame Persönlichkeitsaufbau. Am besten aber wäre es, man würde beides zugleich im Bewußtsein haben.

Die gewaltige Elementarsphäre der Bába Jagàs, des Ur-Elch und des Knochenmannes ist bei uns nur leise angeleuchtet noch da, im Reich des „Eisenhans", dem Reich der Großmutter des „Teufels mit den drei goldenen Haaren" (also des Urrechts der Natur), der Riesen-Kräfte, die „das tapfere Schneiderlein" überlistet, des verzauberten Bärenprinzen von „Schneeweißchen und Rosenrot", des Alten vom „Haus im Wald" und der Tiere, denen man liebend helfen muß vor der „Bienenkönigin". Aber dafür ist in allen Schattierungen durchgeübt der Weg, den die Prinzessin aus dem „Allerleirauhs-Fell" hinaus zu den Kleidern aus Sonne, Mond und Fixsternen tut, oder der Weg des Prinzen aus Eisenhans' Waldreich hinaus zum Gärtner der Prinzessin, oder der Weg der Geduld der Jungfer Maleen. Das Prinzip des Vogel Phoinix ist da immanent, es steckt in den Bildabläufen drin. Aber wissen wir es noch oder wieder? Wir haben es vergessen, und das macht uns innerlich schwach. Die leidenschaftliche Dynamik der russischen Märchenbilder stattdessen droht mit Vereinfachung, lockt dazu, über die Differenzierungen hinwegzusehen. Wo bei uns der Riese sagt (wie einst ähnlich Polyphem zu Odysseus): ich rieche, rieche Menschenfleisch —, sagt die Bába Jagà schnüffelnd: pfui, bisher kam der russische Geist (oder der russische Knochen) noch nicht bis zu uns, jetzt ist er da —, und sie prüft ihn, hilft ihm. Es ist ein elementares Erlebnis für Iwan, er nimmt noch keinen Abstand davon, sondern stürzt sich hinein wie der Berserker (der ekstatische Kämpfertyp der alten Nordgermanen) in den Kampf. Aber hier wie dort, bei uns wie nebenan, beidesmal bleibt das gedeihliche Maß — als Gestaltweitung hier, als Gestaltraffung dort — etwas, das gefunden werden müßte, eine Aufgabe.

Man vergegenwärtige sich einige Bilder. Ein Bild (und seine Kombinationen) in den altüberlieferten Märchen und Mythen ist ja nie beliebig, es erschließt sich durch genaues Beobachten, dann läßt man es hineinsinken in den stummen Seelen-Innenvorgang, sucht es in Beziehung zum geistigen und moralischen Wachstum des Menschen wieder auf, denn drei Viertel des Bestands der Mythologien (also außer dem, was Weltschöpfungslehre daran ist) und alle daraus verdichtete und weitererzählte Märchenlehre ist auf dies Wachstum des inneren Menschen in der Welt bezogen. Zwischen dem füllig-mächtigen, pflanzen- und honigfressendem *Bär*, der aggressiven Spannung des *Wolfs* (den die Menschen der Frühzeit zum hütenden Hund bändigten), der schönen kraftvollen Spannung des zu intelligenten Sonderleistungen fähigen, pflanzenfressenden *Pferdes* sind wesentliche Unterschiede: der Bär oder die Bärenfell-Hülle steht immer als Bild des naiven Naturumfangenseins, aus dem der Mensch sich herausarbeiten muß, das Pferd als Bild der naturhaft veranlagten Intelligenz, die den Menschen sich im Erdkreis zurechtfinden läßt und ihn bis zu gewissen Grenzen trägt, über die hinaus dann allerdings nur der *Adler* oder der Feuervogel Phönix reichen; der Wolf kann als gespannte gewaltige Willenskraft von den starken, also vor allem den russischen Akteuren der Märchen in Dienst genommen werden. Die Kraft der Natur wird im eurasischen Osten ganz betont heraufgeholt und hineingenommen ins menschliche Bewußtsein. Da ist die Geschichte von „Iwan Kuhsohn": Die Mutter Königin (die suchende Seele im Menschen) läßt sich vom Traum (vom Unterbewußten) belehren, holt den goldenen Fisch aus dem Waldteich — also den Extrakt der Lebenssäfte aus dem innersten Stille-Reich der Natur. Die Königin, ihre Dienerin, und ihre Kuh nähren sich von diesem Fisch, es entstehen die drei Brüder, den geistigen, den fühlend-dienenden, den vitallebendigen Erscheinungsbereich des Menschen darstellend. Sie wirken zu-

sammen, aber Iwan Kuhsohn ist der starke Täter, der aus dem Innern der Erde das starke Roß und das Schwert herausgewinnt. Sie reiten in den Wald, befragen die Bába Jagà nach dem Weg zum Johannisbeerfluß — also zum roten Strom der Lebenskraft der Natur, wo das verderbliche Ungeheuer wohnt. Iwan Kuhsohn besiegt den sechs-, den neun- und den zwölfköpfigen Drachen, während seine Brüder schlafen und nur insoweit helfen, als sie im Dämmerzustand den Lärm hören und das starke Roß freilassen, diese naive Intelligenz also, die den zerstörerischen Geist der Naturgewalt („du, unreine Kraft") bändigen, besiegen hilft. Hinter dem Sieg über das Unreine tut sich die Frage nach dem reinen Geist auf, — der Abstieg in die Unterwelt wird von der Drachensippe erzwungen, und es geschieht die Aussendung, um „im niegesehenen Königreich" die Zarin mit den goldenen Haaren, also die Weisheit des Schöpfungsgefüges, zu holen. Beim Durchschreiten der Unterwelt gewinnt Iwan das „Schiff" und zugleich die Gefährten, die er braucht: er muß sich intensiv mit der Materie verbinden lernen (Brot essen, Bier trinken, Wein trinken), muß Wasserwesen werden können, um durch die Verwandlungen der Formen und Kräfte durchzugleiten, muß Sternwesen sein, um die Goldhaarige aus dem Weltraum zurückzuholen; muß die Hitze des Reinigungsbads ertragen, denn Läuterung ist Bedingung für alles; mit den Kräften des Erdmenschen holt der mutige Kuhsohn die Sophia in das irdische Handeln hinein.

Das Kernstück des Vorgangs, die Naturerkenntnis und Handhabung, wird in der Geschichte vom *„Unsterblichen Knochenmann"* (ähnlich im unsterblichen Koschtschej) eingeübt: Der Königsohn Johannes (woraus ja das russische „Iwan" wurde) ist der verkörperte Wille, die unaussprechliche Schönheit, dreier Mütter Tochter, zu gewinnen. Wie einst Hermes, ist er „mit neun Tagen schon erwachsen", die Spontaneität des himmlisch-irdischen Ich-Bewußtseins des Menschen ist gemeint. Am Ende der Welt, wo die Sonne aufgeht, muß er die höchste Schönheit (in anderen Märchen ist es Wassilissa, die Allweise) suchen, findet den Weg mit Hilfe der drei Alten im Kern der Natur, die die Fische, Vögel, und Landtiere zusammenrufen, so wie das einst schon Perseus ähnlich bei den Nymphen und Graien erlebte. Der große Lebensvogel ist es, der Johannes gegen Opferung vom eigenen Fleisch und Blut als Reisenahrung hinaufträgt. In der Stadt der Sonnenschönen tötet Johannes die 24 Helden — in Verdoppelung der 12 Tierkreis-Taten des Herakles —, und gewinnt die Königstochter. Aber in dem großen neuntägigen Schlaf, den der Mensch braucht, raubt der unsterbliche Knochenmann die Schöne; es muß ergründet werden, wie er zu bezwingen ist: Frage ihn, wo sein Tod ist? Man findet das Prinzip der Bewältigung von Tod und Verknöcherung nur schwer: im flüssigen Element der Lebenssäfte, im Meer, schwimmt der Wurzelstock, das Gestaltgesetz des Pflanzlichen, in ihm ist das Entlein, das Gestaltgesetz des Tierischen, in ihm ist das Ei, dessen Besitz die Meisterung des Todes als Bannmacht des menschlichen Geistes bedeutet. Johannes muß sich die Tiere der drei Elemente zu Freunden machen, sie helfen ihm, er gewinnt das Ei, er wirft es von einer Hand in die andere, schneller, sicherer, — da fällt der unsterbliche Knochenmann in sich zusammen, die unaussprechliche Schönheit tritt ein in das Wirkreich des Menschen.

Der kosmologische Aspekt ist im russischen Märchen überall da, so wird z. B. in der östlichen Version des Bildablaufes vom „Mädchen ohne Hände" (also dem Thema der Reinigung der Tätigkeitssphäre vom Egoismus) das Kind der leidenden unverwirrbaren Seele kosmisch bezeichnet: es hat goldene Arme bis zum Ell-

bogen, die Sonne über dem Herzen, den Mond auf der Stirn, die Sterne an den Hüften. In mehreren Märchen ist der Königsohn bezeichnet: die Beine und Arme in Gold oder Silber, also die Zonen der Berührung und des Umgangs mit der Schöpfung sind geläutertes Substrat geworden, die Sonne ist über die Stirn, der Mond über den Hinterkopf (die Zone des Zentralnervensystems) gezeichnet, die Sterne an den Schläfen. Das Bewußtsein des Sonnensystems, das ins Erdreich einwirkt, bestimmt auch die Naturkämpfe. Der Held Ette-Bergen aus dem jakutisch-sibirischen Märchen, aus der Verklammerung in die Materie des Granitsteins sich auslösender Menschengeist, von allen Naturkräften genährt, muß die Dumpfheit dieser Naturkraft, den Riesen, der aussieht wie Polyphem[4]), jeweils neun Jahre lang in allen drei Sphären der Natur bekämpfen: auf der Erde, im Feuermeer als goldener Fisch, in der Luft als Falke und Adler. Dort erst wird er Sieger. Das Ringen um die Naturerkenntnis und um die klare Herrschaft des Menschen wird also nicht leicht und nicht anmaßend genommen.

Im deutschen Bereich ist das Thema verdichtet zum Extrakt in der *„Kristallkugel"*: Die Zaubermacht der Natur verspinnt den Menschen in das schweifende Gedankenreich (verzaubert ihn zum Adler) oder in das vegetative Dahinleben (des Walfisches) oder das aggressive Triebleben, dem sich der Mensch nur durch einen Entschluß entzieht, — der Jüngling flieht aus dem Unbewußtsein, sucht die Prinzessin im goldenen Schloß der Sonne, findet auch sie hineingezaubert in das Werden und Vergehen, die Runzeln und Todesfalten der Materie, hört aber vom Prinzip der Freiheit und folgt ihm. An der Quelle im Wald muß er den Stier (den Auerochs) töten, wie es das urälteste Kultbild und der Ritus des kretischen Europa lehrte, aus ihm fliegt der Feuervogel auf, und er muß ihn mit der Adlerkraft des Menschen (mit Hilfe des verzauberten Bruders) nötigen, sein Ei ins lebennährend Wässrige zu werfen, wo der andere Bruder, der große Fisch (die natürliche Lebenskraftzone des Menschen), hilft, es zu halten und zu öffnen. Im Ei liegt die Kristallkugel, — mit ihr ist der Zauber gebrochen, der Mensch frei. Wenn der Mensch die Kristallisationsgesetze der Gestaltungen zur bewußten Erscheinung bringen kann, sie lenken lernt, so reicht das über Tod und Verdunklung der Materie hinaus ins Reich des Geistigen, des Schöpferischen.

Die Frosch-Hüllen-Märchen im deutschen und russischen Bereich modulieren dies Thema der Durchleuchtung der Materie-Abläufe. Aber unter den deutschen Märchen ist das Thema nur kernhaft da, im russischen dagegen treibt das Mitgerissenwerden im kosmologischen Schwung der dramatischen Handlung dazu, daß das Objektive, um das es geht — der Kern der Persönlichkeitsbildung — oft verschwimmt. Dies Thema der Personalität wird im deutschen Märchen durchplastiziert, durchgespielt, gedanklich geklärt und vielseitig beleuchtet. Das Märchen wird zum Erziehungsweg. Der Mensch, der ins Alter des prüfenden Denkbewußtseins eintritt (*„Dornröschen"*), muß den stichligen Dornenbann durchleiden und durchkämpfen — jeweils beides. Das vollziehen der Eisenhans-Prinz und *Allerleirauh*, indem sie Fühlen, Denken, Wollen — Geist, Seele, Leib — zu bewältigen lernen; der *Müllerbursch* lernt das Kätzchen in sich manipulieren, die *Jungfer Maleen* durchleidet die materielle Verwirrung der Ichsüchte, das *tapfere Schneiderlein* handhabt die mitgebrachten Intelligenzen, *Aschenputtel* macht sich durch leidendes Dienen die Lebenskräfte zum Helfer (der Lebensbaum erwächst mit Hilfe der Erdkuh — in der Urfassung des Aschenputtel —, der Königsohn Geist nimmt diesen Baum und seine

Gaben wahr, sucht und holt die wirkmächtig gewordene Seele zur rechten Herrschaft heran), den *Zwölf Brüdern* erobert sich die Schwester Sophia durch schweigendes Erleiden das irdische Wirken, *Schneeweißchen und Rosenrot* bringen den Bären zur Offenbarung, der Soldat in den *„Zertanzten Schuhen"* durchlichtet die innerleiblichen und unterbewußten Strukturen des Menschen, der *Teufel mit den drei goldenen Haaren* wird um die guten Hilfskräfte des Bösen befragt, im *„Waldhaus"* wird die Natur durch Liebe erobert, und im *Treuen Johannes* wird der Gesamtweg der äußeren und inneren Erkundungen und Umwandlungen des Menschen zusammengesehen, kompromißlos, denn auch das, was als eigene Leistung, als „Kinder" schon stolz zu rühmen scheint, muß dem unverwirrbar lauterem Wahrheitswillen des inneren Wegweisers, des inneren Johannes, geopfert werden, wenn es mit Recht und zum Guten leben soll. Der ganze deutsche Märchenbereich ist vorwiegend eine Übung des Innenvorgangs. In diesem Sinne sind bei uns die Märchen noch ziemlich lange, noch bis in die Epoche des ersten Weltkrieges hinein, unterschwellig in den bürgerlich tragenden Kreisen wirksam geblieben.

In Frankreich ist zwar der Extrakt des Gesamtprogramms (kosmologisch-personal) vorhanden und überliefert, aber in vielen Einzelformen in Bonhommie verspielt oder in Individualpsychologie verengt, so daß die unterschwellige Wirksamkeit verblaßte. Der alte Aufriß ist tradiert im *„Verschleierten"*, wird ergänzt vom „Mann in allen Farben": der „verschleierte" Mensch ist der Königsohn, der eine Weile als randalierender Halbstarker sich austobt, vom Vater verurteilt wird und nun in Besinnung stürzt, unter der schwarzen Maske fortzieht und dienender „Schweinehirt am Meeresrand" wird, also die Naturprozesse befragt, und schließlich, immer neu ins Dienen eintauchend, die drei Taten tut, die das menschliche Leben in seines Vaters Reich befreien. Er besiegt zuerst „den Nebelriesen", und zwar belehrt von der guten „Ziegenmutter", besiegt also die wuchernde Nichts-als-Natur mit der Kraft der menschennährenden gestalteten Natur. Wenn man das eine, das „diamantne" Polyphem-Auge des alle Fruchtbarkeit auslöschenden Nebelriesen mit dem leisesten Schlag genau trifft, löst er sich auf in Rauch. Dieser vorzeitliche Impresario der Materie ist gewichtslos, so wie das die Russen von den großen Waldgeistern erzählen, die der Stich einer Nadel unter die Fußsohle tötet und deren Leichnam dann ein Hahn und eine Henne mit einem Bastfaden fortziehen; und nur sie können es, nur die fruchtbar dienende Natur kann das Wuchernde eindämmen. Nach dieser Maß-Setzung gibt der Verschleierte dem uralten Sonnenvogel vom eigenen Blut Nahrung, und bekommt von ihm eine Feder, die ihn befähigt zur zweiten Tat: der Besiegung des Golddrachens. Alle Wachstums- und Leidenschaftsimpulse des Lebens werden im Bild des Drachens, der großen fliegenden Schlange, die aus dem Ur-Amphibium sich aufrichtet, gespiegelt. Sie wurden im alten China noch unbefragt verehrt, in der ostwestlichen Welt der Bewußtseinsreife aber dem geistigen Menschen als Aufgabe zur Besiegung gegeben. Nicht zufällig wählte Karl der Große die Bildlehre des Erzengels Michael als Motto des neuen christlichen Reiches. Der Verschleierte besiegt den Drachen, indem er die Sonnenvogelfeder verschluckt, selbst zum Vogel wird und sich vom Drachen verschlingen läßt und nun von innen heraus das Monströse tötet. Er wird geläuterter Sonnengedanke, taucht in die Finsternis, durchlichtet sie von innen —. Die dritte Tat setzt voraus, daß der Verschleierte den Fischkönig taufen kann und damit also die Natur christlich durchhellt findet. Danach kann er die duftende und tönende Blüte von der Insel im flutenden Meer holen und Krankheit heilen.

Wieder handelt es sich um einen Gesamtläuterungsweg, der nun bis zum selbstlosen Ich hinaufführt: das Wässrige verdichtet sich zum Festen, daraus wächst das Lebendige hervor und wird zum Träger von Gefühlen und Tönen, wird singend, wird also Stimme, die heilt und ordnet, — also Mensch. Die Christianisierung des Kosmos wird vom Persönlichen her geleistet, aber der objektive Vorgang ist schon mit der Melancholie von der zu eingeengten Basis der Individualpsychologie her beladen, der Verschleierte kehrt heim, als der Vater tot ist, und er bleibt traurig, denn der Vater hat ihm nie verziehen. Das wird in der Geschichte vom „singenden Meer" zur Sartre'schen Dramatik: der König erkennt die verderbliche Bosheit der Mutter, verhängt Strafe, erläßt sie und schickt sie ins Kloster, aber „die Strafe, die ich verhängt habe, werde ich selbst abbüßen". Das Volk murrt, aber der Scharfrichter muß richten, das Gottesurteil läßt das Schwert zerspringen, aber erst nach dreimaligem Versuch duldet der König sein geschenktes Leben. Auch das Thema vom Eisenhans-Prinzen wird hier stark umsponnen vom psychischen Gesamtablauf. Das ist *„der Mann in allen Farben"* gekleidet, aus allen Naturfarben gewebt. Er wählt mutig den Weg durch Hunger und Durst, kommt zum Kern der Materie (zum „Haus des Körpers ohne Seele"), zwingt ihn, ihm den Weg auf die Bergspitze zu zeigen, ißt unterwegs den Wolf in sich hinein, springt in den Fluß und schwimmt ans Gartenland, wo aber sogleich ihn der Zwerg der zusammenziehenden Verkörperung hineindrängt ins Innere der Erde. Dort muß er die drei Pferde hüten, das rote, das schwarze, das weiße. Der Adler hilft ihm, mit den drei Pferden wie der Prinz vom Eisenhans die drei Rennen des Königs zu gewinnen — also die Blutskräfte des bloßen Lebensvorganges zu bändigen, die Willenskräfte (die die schwarze Materie formen) und die hellen Denkkräfte. Damit hat er die drei Kinder des Königs aus der Verzauberung gelöst und kann die Jüngste, die geläuterte Seele, sich verbinden, nachdem der Adler auf dem Turm den Zwerg tötete (es ist der Zwerg Naim, der die menschenschaffenden Götter der Edda an der Lebens- und Todesschwelle vorbeigeleitet, jenseits derer Bragis Lied Leben entstehen läßt, — man muß die wurzel- und knochenhaft zusammenziehende Kraft im Zwerg-Bild nachempfinden, um seinen Sinn zu erkennen).

Die Aufgabe, Natur und Seele zu bändigen und zu wandeln, wird gesehen, in ein Gesamtkonzept gerafft, in den Varianten dann an Ort und Landschaft gebunden, bonhommiert oder zur privaten Tragik gemacht. In den bretonischen Geschichten tönt oft die melancholische Naturgewalt des alten Keltentums durch (Goldscheit, Keris, Strandgespenst usw.), und in Merlins Wald von Brocéliande treffen sich noch jede Nacht die Waldgötter. Die Kräfte dieses Keltentums sind ganz in die europäische Historie eingegangen, und was Perronik der Einfältige der häßlichen Hüterin des Totenreichs abgewann, wurde im Parzival-Epos zum christlichen Erziehungsbild des mittelalterlichen Rittertums. Das nahrungspendende goldene Becken wurde zur Gralsschale, die leben- und todgebende Lanze zur Gralslanze. In diesem Bild ist von der ost-westlichen Märchen-Aufgabe, Wasser des Lebens und Todes vom Lebensbaum zu holen, nun der aktive Aspekt des handelnden Menschen eingefangen, das Zugreifende des Täters wurde zum Bild der Lanze. Das entsprach Europas Aufgabe der Entfaltung der Personalität des Menschen. In dem Parzival-Lehrbild, das der Westen prägte, fand sich die historische Aktion der vor- und frühneuzeitlichen Jahrhunderte gesichert. In den Lehrbildern der deutschen Märchen wurde die Übung der Personalität in abgegrenzten klaren Abläufen durchgespielt. In der kosmologischen Dramatik der östlichen Bilder blieb lange Zeit die Absicherung gegen selbstzufriedene

spießige Enge gegeben. Es wäre wichtig, hier und dort ins Bewußtsein aufzunehmen, daß kosmologische Dramatik nichts taugt ohne Personalität, daß Personalität nichts taugt, ohne das Zeichen des Kosmos auf Stirn, Hinterkopf, Hüften und Gliedmaßen des Menschen zu wissen und zu erkennen. Ortrud Stumpfe

Anmerkungen: [1]) Die sophia, das griechische Wort für Weisheit, wurde in der späthellenischen, frühchristlichen und mittelalterlichen Lehre zum vielschichtigen Bild-Begriff, mit der Rolle der Maria verbunden oder identifiziert. Das Bild der in der Mitte der zwölf Apostel im Pfingst-Kreis sitzenden Maria spiegelte sich in den mittelalterlichen Darstellungen der lehrenden Philosophia. — [2]) In den letzten Jahren erschienen drei gute Auswahlbände für den Westen: Bretonische Märchen, herausgegeben und übertragen von Ré Soupault (Die Märchen der Weltliteratur, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1959, 318 S., Hln. 13,80 DM); Der Mann in allen Farben. Märchen aus der Gascogne, übersetzt von Konrad Sandkühler (Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 223 S., 8,50 DM); Märchen aus Frankreich, erzählt von Paul Zaunert (Altberliner Verlag L. Grosser, 184 S., 5,80 DM). Für den Osten erschienen: Russische Volksmärchen (Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, 340 S., 13,80 DM); Iwan-Johannes, 30 russische Märchen, übertragen und erläutert von Friedel Lenz (J. Ch. Mellinger Verlag, Stuttgart, 192 S., 10,80 DM); Russische Märchen, erzählt von Otto Freiherrn von Taube (Nymphenburger Verlagshandlung, München 1959, 172 S., 8,80 DM); Der gute Held. Märchen der Völker der Sowjetunion (Verlag Kultur und Fortschritt, Berlin, 149 S., 4,20 DM (O). — [3]) Die drei Graien sind Töchter des Wasser-Elements, also der Nährsubstanz des Lebens, Töchter des alten Meergottes Phorkys, schöngesichtig und weißhaarig, also „die Alten" benannt. Sie wohnen am Rande der bewohnten Welt, bei den „Felsenrosen", und hüten den Eingang zu der noch verborgenen Zone der Gorgonen. Diese Zone der Gestalt-Impulse aller Materie kann zur Versteinerung führen, wenn der Mensch sie ohne den himmlischen Spiegel seiner Bewußtseinskraft betritt. Perseus kann in das Reich der Gorgonen nur eingreifen und es bändigen, indem er die Medusa im „Spiegelschild der Athene" anschaut. Athene ist dem Haupt des Zeus entsprungen, ist also Bewußtseinskraft. Auf ihrem Schild, das aus dem heiligen Ziegenfell, der Ägis, gebildet ist, also die lebennährenden Kräfte der Natur heilig hält, leuchtete die goldene Maske der Medusa auf, und stand als leuchtendes Ur-Symbol über der Akropolis von Athen. Die Gorgonen haben Masken, — das Innerste der Gestaltimpulse ist für uns „nie gesehen", das russische „Ich-weiß-nicht-was", aber deshalb nicht weniger real. Aus der Besiegung der Medusa-Gorgo entsprang nicht nur das Dichterflügelroß Pegasus, sondern auch der Held mit dem Goldschwert, Chrysaor. Die goldene Maske der Medusa erinnert an die Tochter der Sonne der Märchen. Auch Artemis, die Herrin der reinen Lebenskräfte, trug die Medusa-Maske an sich. Die Hüterinnen des Wegs, die drei Graien, sind ganz unberührt von der menschlichen Sphäre der Individualisierungen: „sie haben zusammen nur einmal Zahn und Auge", d. h. Zugriff und Wahrnehmung ist ein unpersönlicher Vorgang. Dies Reich durchschreitet Perseus mit List und Mut. Aber in der Sphäre der Gorgonen muß er die Götter zur Hilfe haben und kann nur mit ihrer Kraft das Richtige tun, das den Bestand des Lebens wahrt, — denn „zwei der drei Gorgonen sind unsterblich" und müssen dem Menschen entzogen bleiben. — [4]) Polyphem, ein „Cyclop", d. h. eines der Wesen vormenschlicher Unbestimmtheit, das mit dem „Kreis-Auge" wahrnahm, mit dem sog. Scheitel-Auge, dem Nervenorgan einer Art hellseherischer Wahrnehmung, wie es alle Buddha-Darstellungen auf dem Haupt des Erleuchteten zeigen (nun als bewußte Neu-Erwerbung). Ob man in dem Cyclopen-Typ reale vorhistorische Erscheinungsformen sieht oder ein Bild für eine uralte Art intuitiver und unpersönlicher Wahrnehmung, bleibt der persönlichen Entscheidung überlassen. Immer werden diese Wesen einer frühzeitlichen Stufe der naturverschmolzenen Trance-Wahrnehmung zu Relikten, mit denen die Helden der Mythologien sich auseinandersetzen müssen, um das historische Gegenstands-Einzelbewußtsein erobern zu können.

STIMMEN VON DRAUSSEN

Der russische Bauer und die Religion

Walter Kolarz, Sowjetexperte des BBC und Verfasser bekannter Bücher über Rußland, berichtet in *„The Listener"* vom 30. Juni über eine kürzlich in der Sowjetunion veranstaltete Enquête.

„Die sowjetische Akademie der Wissenschaften sandte kürzlich eine Forschergruppe aus, um Lebensweise und religiöse Gewohnheiten der Kollektivfarmer zu untersuchen. Daß man eine solche Untersuchung überhaupt für nötig hielt, ist schon an sich bedeutsam. Lange Zeit hindurch hat die sowjetische Propaganda den Kollektivbauern als einen fortschrittlichen, kühn nach vorn blickenden Mann dargestellt, der daran mitarbeitet, eine reif gewordene kommunistische Gesellschaft zu schaffen. Es scheint, daß die Männer an der Macht nun einen Sprung in diesem Propagandabild gefunden haben. Sie möchten die Wahrheit kennenlernen. So schickten sie jene Forschergruppe in vier sowjetische Provinzen, um herauszubringen, wie der russische Bauer nun wirklich ist. Die Provinzen, die man für diesen Zweck aussuchte, waren keineswegs in Sibirien oder fernen östlichen Landen gelegen, sondern befanden sich im Herzen des europäischen Rußland — gar nicht so weit von Moskau und seinem großen Apparat an ideologischer und politischer Belehrung entfernt. Die Gruppe besuchte die Provinzen Kalinin, Kostroma, Gorki und Jaroslawl.

Die vollständigen Ergebnisse der Untersuchung sind noch nicht veröffentlicht, aber ‚Kommunist', das offizielle Organ des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei, hat schon eine Zusammenfassung von ihnen gegeben. Die Gruppe war in gewisser Weise über den Umfang an religiösen Überbleibseln bestürzt, die sie entdeckten, so z. B. darüber, daß sich in vielen Bauernhäusern Ikonen befinden, daß die religiösen Feiertage weithin eingehalten werden und daß religiöse Zeremonien — Taufen, Hochzeiten, Begräbnisse — bei vielen Leuten auf dem Lande noch in hohen Ehren stehen. Die drei Mitglieder der Gruppe, die den Bericht unterzeichneten, warnten davor, die Ikone als harmlosen Anachronismus zu betrachten. Sogar eine Ikone im Haus eines ungläubigen Kollektivbauern und Dorfaktivisten könnte der religiösen Propaganda zustatten kommen. Wenn sie sich jedoch im Haus eines Gläubigen befinden, sind sie besonders gefährlich, weil sie der religiösen Erziehung der Kinder dienen können. Es ist deshalb die Aufgabe der atheistischen Propaganda, den Leuten klar zu machen, daß die Ikonen ebenso ‚schädlich wie unnötig' sind.

Auch die Taufe der kleinen Kinder darf man nicht als harmlos ansehen. Die Gruppe fand heraus, daß sich die Taufe in der Lebensweise der russischen Bauern ziemlich hartnäckig am Leben erhält. Ja, eigentlich wäre es richtiger, wenn man sagte, daß das Sakrament eher neubelebt ist, als daß es überlebt habe. In den zwanziger und besonders in den dreißiger Jahren des Jahrhunderts verschwand die Taufe allmählich; aber dieser Trend kehrte sich im Kriege und in den Nachkriegsjahren um. Das ist besonders bedeutsam, da die meisten der inspizierten Gebiete während des Krieges nicht von den Deutschen besetzt waren. Es scheint so, als sei die Mehrheit der während des Krieges und nachher geborenen Kinder getauft, und diejenigen, die es nicht sind — Angehörige von Intellektuellenfamilien und ‚fortschrittlichen' Kollektivbauern — bilden die Ausnahme.

Die Gruppe stellte fest, daß nicht nur gläubige Eltern ihre Kinder taufen lassen, sondern sogar Leute, die nicht getauft waren und auch gar kein Verhältnis zur Religion hatten. Wenn die Fortdauer der Taufe im russischen Dorf gesichert erscheint, so spielt dabei natürlich die noch gläubige Großmutter eine hervorragende Rolle. Oft weigert sie sich einfach, auf die Kinder aufzupassen, wenn sie nicht getauft sind. Und diese Drohung scheint sehr wirksam zu sein. Man muß ja bedenken, daß es in ländlichen Gebieten keine Kinderkrippen gibt und daß die weiblichen Kollektivbauern niemand haben, der nach ihren Kindern schaut. Nebenbei bemerkt beschränkt sich der Einfluß der Großmutter nicht darauf, daß sie zur Taufe drängt. Sie lehrt die Kinder auch die Gebete, hängt ihnen Kreuze um den Hals, nimmt sie mit zur Kirche und erzählt ihnen die alten Legenden.

Es wäre jedoch falsch, wenn man annähme, daß die Eltern ihre Kinder nur unter dem Druck der Großeltern taufen lassen. Auch die Glieder der jungen Generation scheinen an dieser alten Gewohnheit zu hängen. Sie wollen sie nicht aufgeben und machen, wenn sie sie zu bewahren suchen, unfreiwillig einen Schritt auf die Religion zu. Aber aus welchen Gründen man auch immer an der Taufe festhält, man hält dadurch, meint der ‚Kommunist', doch stets an ihrem religiösen Gehalt fest und erhält damit eine fremde Ideologie am Leben.

Kirchliche Heiraten sind in den Dörfern, die die Forschergruppe besuchte, ebenfalls im Gefolge des Krieges häufiger geworden. In einem ländlichen Bezirk der Kalinin-Provinz erklärten die Kollektivbauern den Forschern offen heraus, daß seit kurzem kirchliche Trauungen ‚modern' geworden seien. Einige Leute wollen ihre Hochzeit zwar nicht vom Priester einsegnen lassen, aber sie wollen nicht auf andere Teile des religiösen Rituals wie das Küssen der Ikone verzichten. Was die kirchlichen Begräbnisse angeht, so stellte die Kommission fest, daß sie sehr weit verbreitet seien und daß die Leute sie oft den zivilen Beerdigungen vorziehen. Diese wären nicht feierlich genug; deshalb nähmen die Verwandten der Verstorbenen ihre Zuflucht häufig zu den traditionellen Formen.

Die Gruppe beschäftigte sich auch ziemlich eingehend mit der Einhaltung der örtlichen kirchlichen Feiertage. Sie sind in den meisten Teilen des ländlichen Rußland ein wunder Punkt für die kommunistischen Autoritäten und waren deshalb auch in den vier Provinzen ein Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit. Diese Feiertage, an denen der örtliche Heilige gefeiert wird, sind von Dorf zu Dorf verschieden, haben aber gemeinsam, daß sie ohne jede Rücksicht auf den landwirtschaftlichen ‚Plan' festlich begangen werden. Gelegentlich dauern sie zwei bis drei Tage und beeinträchtigen die Produktivität der Farm erheblich. Die allgemeinen Versammlungen der Kollektivbauern beschließen häufig, das Feiern kirchlicher Feiertage abzuschaffen, aber wenn dann die Zeit kommt, werden sie doch eingehalten, wobei Zeit und Geld größtenteils für Vergnügen verschwendet werden. Die Kommission kam zu der Auffassung, daß eine ausgedehnte Aufklärungsarbeit nötig sei, um die kirchlichen Feiertage abzuschaffen, die, wie sie hervorhob, viel Anlaß zu Trunkenheit und zu beträchtlichen Störungen der öffentlichen Ordnung geben.

Die Forschergruppe befragte nicht nur die religiös Eingestellten in den vier russischen Provinzen, sondern richtete ihr Augenmerk auch besonders auf die Atheisten der jungen Generation. Sie schien mit dem, was sie ermittelte, unzufrieden. Sie entdeckte unter den Jungen eine Art von primitivem und elementarem Atheismus, wie es ja auch eine primitive, elementare und soziologisch bedingte Religion gibt. Die jungen Leute, so stellte die Kommission fest, konnten nicht als aktive atheistische Kräfte betrachtet werden, denn der reaktionäre Wesensgehalt der zeitgenössischen religiösen Überreste blieb ihnen weithin verborgen. Sie sahen sie einfach als harmlos an und bekämpften deshalb den Einfluß nicht, den die gläubigen Mitglieder ihrer Familie ausübten. Hier stoßen wir wiederum auf ein Problem, das sich nicht auf die vier untersuchten Provinzen beschränkt, sondern allen Teilen der Sowjetunion gemeinsam ist: die schwachen ideologischen Wurzeln, die der kämpferische Atheismus in der Masse des Volkes hat."

England und Europa

EWG und EFTA als zwei konkurrierende europäische Gemeinschaften bedrohen die ersehnte Einheit des Kontinents. Wird es möglich sein, England in die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft zu integrieren und die Sechs und die Sieben zusammenzuführen? England zögert. Der *„Economist"* (vom 2. 7. 1960) analysiert unter der Überschrift „Will uns Europa?" die Motive auf beiden Seiten. Zu beachten ist, daß der Artikel vor den Besuchen Adenauers in Paris und Macmillans in Bonn geschrieben wurde.

„An demselben Tage, an dem das neugebildete Sieben-Mächte-Komitee der Westeuropäischen Union seine erste Sitzung in London abhielt, um zu diskutieren, ob Britannien sich Euratom und den Kohle- und Stahlgemeinschaften anschließen sollte, forderte der französische Außenminister vor dem Ministerat der Sechs in Brüssel, daß man den Briten ganz deutlich sagen sollte: wenn ihr euch zwei der drei Gemeinschaften der Sechs anschließen wollt, dann müßt ihr es auch bei der dritten und wichtigsten tun — der Wirtschaftsgemeinschaft oder dem gemeinsamen Markt. Die Wahl wird

mit wachsender Deutlichkeit vor Augen gestellt.

Unausweichlich gibt jedoch die französische Reaktion zu einer andern Frage Anlaß. Jedesmal, wenn die Briten einen Schritt vorwärts tun — und die neuerliche Bereitschaft, möglicherweise zwei der drei Gemeinschaften beizutreten, ist ein wichtiger Schritt —, finden sie, so scheint es, keine helfende Hand, sondern eine neue Zurückweisung. Man muß sich in London die Frage stellen, ob die Sechs den Beitritt Britanniens überhaupt wollen. Es handelt sich hier um eine Frage, die man nur beantworten kann, wenn man von neuem einen Blick auf zwei andere Fragen wirft. Was wollen die Sechs eigentlich mit ihren Gemeinschaften? Und was wünschen sie, angesichts ihrer Endziele, von den Engländern? Auf dem rein wirtschaftlichen Feld versuchen die Sechs natürlich, wesentlich mehr zu erreichen als bloß freieren Handel. In den vergangenen dreißig Jahren ist es dahin gekommen, daß die modernen Staaten die Verantwortung für die Gestaltung des wirtschaftlichen Lebens übernommen haben. Die Schaffung einer einzigen Wirtschaft in Europa erfordert in den Augen der Sechs auch ein gemeinsames Management derselben — gemeinsame Sozial- und Wirtschaftspolitik, gemeinsame Anstrengungen für eine regionale Entwicklung, gemeinsame Kontrolle einiger der beherrschenden Gipfel der Wirtschaft: Kohle, Stahl, Atomenergie.

Wichtiger noch als diese wirtschaftlichen Ziele ist das politische, das hinter ihnen steht. Krieg und Zerstörungen, Besetzung und Niederlage machten den Völkern des Kontinents die Grenzen des Nationalismus klar und zwangen sie dazu, den Versuch einer Einigung zu unternehmen. Nach dem Krieg schlugen die ersten Versuche fehl, diese Ideen in einer europäischen politischen Gemeinschaft zu verwirklichen; genauso erging es dem Projekt einer europäischen Armee. Aber die Idee hat nun auf dem wirtschaftlichen Feld an Boden gewonnen. In den Augen der Sechs sind die drei Gemeinschaften dazu bestimmt, dem politischen Anliegen einer wachsenden Integration zu dienen. Es ist gerade dieses Ziel, das die drei Gemeinschaften untrennbar verbindet.

Für die entscheidenden Leute in Brüssel und Paris ist die Suche nach einer gemeinsamen Politik z. B. auf dem Agrar- oder Außenhandelssektor, bei der Integration des Handels, bei der Bildung politischer Parteien und Vereinigungen von Gruppen über die Grenzen hinweg weniger wichtig als die Tatsache, daß die gemeinsame Arbeit an diesen Dingen dazu verhilft, die Gesellschaftsform der verschiedenen Länder zu einer einzigen zu verschmelzen. Es ist gerade dieser politische Wille zur Einheit, der die außenstehende Welt vor so viele wirtschaftliche Überraschungen gestellt hat — vor den Vertrag von Rom, vor die liberalere französische Wirtschaftspolitik, die nötig war, um den Vertrag zu erfüllen, vor den ersten Beschleunigungsplan der Gemeinschaft und ihre liberalere Haltung gegenüber den Draußenstehenden, die so wesentlich ist, um die amerikanische Unterstützung weiter zu behalten.

Das endgültige politische Ziel ist nicht schwarz auf weiß niedergelegt. Die Föderalisten haben lange von den künftigen Vereinigten Staaten von Europa gesprochen. General de Gaulle spricht, obwohl auch er dahin gekommen ist, die Kraft der europäischen Idee mehr und mehr anzuerkennen, noch heute nur von einer ‚organisierten Kooperation zwischen den Staaten' und einer vielleicht in späterer Zeit ‚sich aufdrängenden Konföderation'. Aber die augenblicklichen Aufgaben und Methoden der Sechs sind klarer. In Brüssel haben sie ein institutionelles System errichtet, dessen Entscheidungen auf einen Ausgleich zwischen dem Ministerrat der Mitgliedsstaaten und einem gemeinsamen Exekutivorgan beruhen. Diese Institutionen haben die Aufgabe, eine gemeinsame Politik und Aktion zu entwickeln, zunächst auf bestimmten, im Vertrag spezifizierten Gebieten wie auf dem der Landwirtschaft und der allgemeinen Wirtschaftspolitik und allmählich auch auf anderen; die Energiepolitik und die Außenpolitik nebst weiteren Zielen werden öfter in bezug auf zukünftige Schritte erörtert.

Der Gaullismus hat eine Akzentverschiebung innerhalb dieses Systems mit sich gebracht, hat es aber nicht etwa umgestoßen, wenn er auch das Gewicht der Entscheidungen mehr auf die einzelnen Regierungen verlagerte. In vielen Fällen wird der zu beschreitende Weg zunächst in Gesprächen zwischen den Ratsmitgliedern erörtert, während das gemeinsame Exekutivorgan eine relativ schwächere Rolle spielt. Später ist nach dem Vertrag eine Mehrheitsabstimmung über bestimmte Fragen möglich, wo-

bei die gemeinsamen Institutionen als ein ziemlich starker Kitt wirken. So sind die Sechs schon im Begriff, die Grundlagen einer gemeinsamen Politik auf dem Gebiet der Landwirtschaft zu legen; auf dem Gebiet der Finanzen ist dieser Prozeß jedoch noch nicht so weit fortgeschritten. Alle diese Vorkehrungen stellen einen Evolutionsprozeß dar, ohne daß ein festumrissenes politisches Ziel gesteckt wäre, so daß sie gerade deshalb dem britischen Gemüt verständlich sein sollten. Aber der Prozeß als solcher wird offensichtlich einen wachsenden Druck nach stärkeren gemeinsamen politischen Institutionen hervorbringen.

Die weiteren Ziele dieser sich entfaltenden Union oder Gemeinschaft sind hochstrebend. Das wichtigste von ihnen ist es, eine dauernde Union zwischen Frankreich und Deutschland zu schaffen, damit die zwei alten Rivalen niemals wieder gegeneinander in den Krieg ziehen. Monsieur Monnet faßte einst ein weiteres und positiveres Ziel, sowohl politischer wie wirtschaftlicher Art, in dem bündigen Ausspruch zusammen, daß diese Union keine Addition sein würde, sondern eine Vervielfachung der Kräfte der europäischen Staaten. Die Einigung Europas ist nicht nur dazu bestimmt, das wirtschaftliche Wachstum zu beschleunigen und den Mitgliedern zu gestatten, gemeinsam Flugzeuge, Waffen und Atomkraft mit einer Wirksamkeit zu erzeugen, wie sie jedes für sich allein nicht erzielen könnte, sondern ebenso dazu, Europa wieder einen größeren Einfluß auf die Geschicke der Welt zu sichern.

So hoffen die Europäer, daß ihre Gemeinschaft sich sowohl innerhalb wie außerhalb Europas auswirken wird. General de Gaulle, der mehr und mehr eine Führerrolle in der europäischen Gruppierung einnimmt, erläuterte in seiner Radiorede vom 31. Mai einige der nach außen gerichteten Ziele. Ein reiches Europa, in seinem Handeln geeint, könnte den sich in Asien und Afrika bildenden Staaten eine wirkungsvollere wirtschaftliche und kommerzielle Hilfe geben. Die vielleicht erregendste Hoffnung des Generals bestand darin, daß das vereinigte Westeuropa vielleicht am Ende zu einer Art Gleichgewicht in der alten Welt führen möchte, das eine Verständigung zwischen Ost und West möglich machen und das Wiedererstehen eines größeren Europa vom Atlantik bis zum Ural nicht ausschließen würde.

Die meisten Engländer hätten wahrscheinlich das Gefühl, daß diese hier skizzierten Hoffnungen Unterstützung verdienten. Die deutsch-französische Annäherung, wenn auch durchaus im Interesse Englands, scheint zugleich den britischen Einfluß zu bedrohen, solange wir draußen bleiben. Die Demokraten könnten sich für die Zukunft freudiger der Hoffnung hingeben, daß diese neuen europäischen Institutionen auch wirklich die Demokratie stärken, wenn die demokratisch standfestesten Länder — England und die skandinavische Gruppe — ihnen angehörten. Wirtschaftlich und von der Verteidigung her gesehen würde ein Europa ohne England offensichtlich weniger dynamisch, weniger fähig sein, aus der veränderten Größenordnung Vorteile zu ziehen. Eine wirksame europäische Anstrengung, Afrika und den sich dort nun bildenden kleinen Staaten zu helfen, sich zu größeren wirtschaftlichen Gruppen zusammenzuschließen, die für sie einfach existenznotwendig sind, ist kaum denkbar, wenn sie sich nicht auf eine enge Partnerschaft zwischen Frankreich und England gründet. Viele Leute bei uns haben außerdem das Gefühl, daß Macmillan durchaus dazu fähig ist, einen Beitrag zu der Aufgabe zu leisten, eine Brücke zwischen dem westlichen Europa und dem Osten zu schlagen.

Es gibt genug Männer in der Europäischen Gemeinschaft, die das alles auch erkennen. Aber die führenden Persönlichkeiten sind nicht gewillt, England zuzulassen, wenn es die Endziele der Gemeinschaft nicht mit ganzem Herzen bejaht. Das bedeutet sowohl die Anerkennung des institutionellen Gerüstes von Brüssel wie eine aktive Teilnahme an der Gestaltung einer gemeinsamen Politik und an einem gemeinsamen Handeln sowohl innerhalb wie außerhalb der Länder, die der Vertrag angeht. Es bedeutet nicht, schon jetzt ein angepeiltes Endziel wie die Föderation zu bejahen. Die Machtübernahme durch General de Gaulle hat im Gegenteil die Wahrscheinlichkeit baldiger Schritte in dieser Richtung verringert. Aber die Briten werden kaum aufgenommen, wenn sie sich künftigen weiteren politischen Entwicklungen ostentativ verschließen.

Die politische Entscheidung für die Ziele der Sechs ist von überragender Wichtigkeit. Wenn die Engländer sie einmal getroffen und die Grundprinzipien der Gemeinschaft

übernommen haben — gemeinsame Wirtschaftspolitik, gemeinsame Zolltarife und eine gemeinsame Außenpolitik —, dann sollte sich die Möglichkeit ergeben, Sondervereinbarungen für das Commonwealth zu treffen: ausnahmsweise freier Zugang für die wenigen wichtigen Rohstoffe, die bis jetzt in die Gemeinschaft nicht zollfrei hereinkommen; eine gemeinsame Politik zur Erhöhung der Quoten für Fertigwaren aus den Entwicklungsländern, vielleicht sogar eine neue gemeinsame Politik gegenüber Afrika, die sowohl den ehemals französischen wie den ehemals britischen Territorien freien Zugang zu dem gesamten europäischen Markt für ihren Kaffee und Kakao gewährt. Solche Arrangements werden sich niemals in einer losen Gemeinschaft verwirklichen lassen; ihre Annahme hängt davon ab, daß es einen gemeinsamen politischen Willen gibt, den Versuch zu machen.

Die britische Entscheidung zum Beitritt ist die Conditio sine qua non um hineinzukommen, aber sie garantiert die Zulassung noch keineswegs. Wenn sich die Briten einmal entschieden haben, müssen die Sechs noch dasselbe tun. In gewisser Weise ist ihre Entscheidung gleich schwierig. Dem tiefsten Interesse Europas wäre wahrscheinlich am besten gedient, wenn England beiträte. Aber obwohl die Sechs zu dieser Überzeugung gekommen sind, gibt es doch noch nationalen Ehrgeiz und Rivalität in ihren eigenen Reihen. Frankreich ist heute zum ersten Mal seit 1940 stolz und selbstvertrauend, und einer der Gründe für diesen neuen Optimismus ist die führende Position, die es in Europa errungen hat. Ist es bereit, sie zu teilen? Präsident de Gaulle muß darüber entscheiden, ob er die verlockenden, aber kurzfristigen Vorteile an die erste Stelle setzt, die Frankreichs nationale Macht unter den Sechs genießt, oder die weiteren europäischen Ziele erreichen will, die er selbst umrissen hat.

Heute sagen die Sprecher der Gemeinschaft noch öffentlich, daß die Tür offen steht. Aber die praktischen Schwierigkeiten wie die psychologischen und politischen Hemmungen haben die Tendenz, im Laufe der Zeit zu wachsen. Der nächste Frühling wird wahrscheinlich eine neue Woge hin zur Integration zeitigen, wenn der Beschleunigungsplan der Sechs unter Dach gebracht ist. Eine gemeinsame Politik auf dem Agrarsektor wie auf anderen Gebieten wird sich herauskristallisieren. Die Exekutivorgane der drei Gemeinschaften werden vielleicht verschmolzen. Es mögen auch Schritte unternommen werden, um zu einer direkten Wahl der Abgeordneten der Europäischen Versammlung zu gelangen. Wenn sich die Energie darauf konzentriert, ein Europa der Sechs zu errichten, mögen die letzten Chancen derjenigen, die es zu vergrößern wünschen, dahinschwinden."

Montherlants neues Stück

Das neugewählte Mitglied der Académie Française, Henry de Montherlant, gab dem Mitarbeiter von *„Le Monde"*, Claude Sarraute, ein Interview über sein neuestes Werk „Le Cardinal d'Espagne", das noch der Uraufführung harrt (17.–23. März).

„. . . Er schrieb es in den beiden Sommern 1958 und 1959, zur gleichen Zeit wie den ‚Don Juan'. Er hat ihm ein langes Nachwort und ebenso zahlreiche Anmerkungen beigegeben, die sein Verfahren erklären, sein Vorhaben erhellen und zugleich gewissen Kritiken zuvorkommen sollen. So hören wir, daß es sich nicht um ein historisches Stück handelt. Daß sich die Fachkenner, so weit sie vorhanden sind, nicht über gewisse Freiheiten der geschichtlichen Wahrheit gegenüber beunruhigen sollen. Die letzten Lebenstage des Franziskanermönches Ximenez Cisneros, Erzbischofs von Toledo, Primas Spaniens, Großkanzlers, Großinquisitors und Regenten von Kastilien unter der Regierung Johannas der Wahnsinnigen haben ihn nur in dem Maße interessiert, als sie ihm erlaubten, das Problem von Handeln und Unterlassen zu stellen, wie er es schon im ‚Service inutile' und später im ‚Maître de Santiago' behandelt hat.

‚In der Auseinandersetzung mit diesem Problem entwickeln sich hier drei »Chraraktere«. Die Königin Johanna, Cisneros und sein Neffe Cardona. Von diesen drei Personen ist nur eine monolithisch, die Königin. Für sie existiert nichts außer der Liebe zu ihrem Gatten. Nichts weiter. Allem anderen gegenüber ist sie gleichgültig. Es gibt in ihr keinen Konflikt. Darunter habe ich eine Persönlichkeit gestellt, die mit sich selbst entzweit ist, oder richtiger einen Menschen, den Kardinal Cisneros, der die Königin zu der Einsicht gebracht hat, daß der Dienst in der Kirche unvereinbar mit dem Dienst im Staate ist. Die mystische Kontemplation und die vita activa, die er mit gleicher Leiden-

schaft einander ablösen läßt, spalten ihn, obwohl sie beide zu dem gleichen Ziel hintendieren: zu Gott. Eine andere in sich zerrissene Persönlichkeit ist der Neffe. Er liebt und respektiert seinen Onkel und zugleich ist er auf ihn eifersüchtig und verrät ihn.'

Während ich ihm zuhöre, denke ich darüber nach, was er im Blick auf die ‚Reine morte' in den ‚Textes sous une occupation' geschrieben hat: ‚Jedes dieser Geschöpfe wurde eines nach dem andern der Wortführer eines meiner Ichs ...' Ich erinnere ihn daran, daß er, Goethe zitierend, von seinen eigenen Werken sagte, daß sie niemals etwas anderes wären als Bruchstücke seiner Erinnerungen. Ist das auch dieses Mal wieder der Fall?

‚Notwendigerweise ein wenig. Das ist eine Eigenart der reich angelegten und schöpferischen Künstler. Obwohl ich ein vollkommener Atheist bin, keinen Geschmack an der Macht finde und noch ziemlich weit von meinem 82. Geburtstag entfernt bin, fühle ich mich dem Kardinal nahe. Ich habe viel von mir selbst in diese Gestalt gelegt und mehr noch ohne Zweifel in die der Königin Johanna, die zweifellos die sympathischste des Werkes ist. Als Kind schon nannten mich meine Eltern »l'homme-orchestre«, weil ich versuchte, alle Instrumente nachzuahmen. Sie sagten mir: »Du holst aus Dir nach Belieben alle Musik heraus.«'

Ohne Zweifel ist ihm diese Gabe geblieben. Trotzdem möchte er gerne, daß man den Menschen vergißt und nur das Werk betrachtet. ‚Man liest heutzutage einen Autor nicht mehr, man interessiert sich nur für die Geschichten, die über ihn umgehen. Ich habe mich in den Vordergrund gestellt, als ich jung war. Mit dreißig Jahren war das entschuldbar. Heute möchte ich mich hinter meinen Büchern verbergen.'

Das führt mich dazu, von seinem Stil zu sprechen, in dem François Mauriac diese Woche einen gemeinsamen Zug und sogar eine gemeinsame Haltung mit den französischen Schriftstellern der Familie Chateaubriand, der Barrès sah. Er ging so weit, sich die Frage zu stellen, ob die Académie, in die Montherlant eintreten würde, nicht der letzte Zufluchtsort derer sei, die einer bestimmten schriftstellerischen Tradition angehören.

‚Mein Stil! Immer redet man über meinen Stil. Sicherlich schreibe ich mit einer gewissen Kraft. Aber was mich beschäftigt, ist weniger die Form als der Inhalt. Ich gestalte Psychologisches mit einer zweifellos älteren Technik, als die es ist, deren sich gewisse Repräsentanten des neueren Romans bedienen. Diese Technik, die meine eigene ist, wie ich hoffe, halte ich für ebenso fruchtbar wie die andere. Im Drama suche ich solche gefühlsmäßigen Situationen zu finden, die psychologisch interessante Persönlichkeiten erfordern. Ich glaube, daß in den Stücken »Celles qu'on prend dans ses bras« und in »Fils de Personne« eine dramatische Bewegung vorhanden ist, wie man sie bei Racine zu treffen liebt.'

Ich fange diese Antwort im Fluge auf. Natürlich müßte man dabei noch den weniger bitteren als unruhigen Ton anklingen lassen, den Wunsch, einen schlechten Eindruck zu verwischen, ein Bild richtigzustellen, das einige mögliche Verleumder sich von ihm machen könnten. An dem Selbstporträt des Künstlers würde er gern, das ist offensichtlich, einiges retuschieren. Wir sprechen von seinen Plänen. Er denkt an keinen Roman, sondern an Geschichte, an die Antike (‚das sind Gebiete, wo noch viel zu sagen bleibt'). Im vergangenen Jahr beendete er ein noch unveröffentlichtes Werk, die Memoiren des Präfekten Sertorius, Zeugnis der ersten Zeichen von Dekadenz im Römischen Reich zu Beginn des dritten Jahrhunderts. Gegenwärtig denkt er an eine Reihe von Essais, die Rom als Hintergrund haben sollen, zur Zeit Cäsars und Pompeius', zur Zeit Neros.

Wann und wo der ‚Cardinal d'Espagne' aufgeführt wird, weiß er noch nicht. Es fehlt ihm nicht an Angeboten, aber er brauchte dafür einen Schauspieler, der den alten Cisneros darstellen kann, ohne zu viel von sich selbst hineinzugeben, einen Schauspieler, den die großen Rollen der Montherlantschen Stücke noch nicht geprägt haben. Aber wo einen solchen finden? ...

Diese Frage, die letzte, bleibt ohne Antwort. Die Unterhaltung ist beendet. Henry de Montherlant hat sich ihr bereitwillig unterzogen, aufmerksam darauf bedacht, sich nichts entfahren zu lassen, was er für sich behalten will, unzugänglich hinter Vorurteilen, voll von Abwehr, Waffen, Argumenten, die dazu bestimmt sind, selbst einen imaginären Feind zu verwirren, den sein in hohem Grade für die Corrida empfänglicher Sinn — trotz allen Ehrungen und Bestätigungen — immer suchen wird."

BÜCHER

Theologisches Denken

Ulrich Mann, Gottes Nein und Ja. Von Grundriß und Richtmaß theologischen Denkens. Band 26 der Furche-Studien. Furche-Verlag, Hamburg 1959, 142 S., Ln. 13,80 DM.

Der Verfasser, Dozent für systematische Theologie an der Universität Tübingen, ist den Lesern unserer Zeitschrift aus zahlreichen Veröffentlichungen bekannt. In dem vorliegenden Werk spricht er in strenger Begrenzung als Fachtheologe. Es geht ihm darum, die Besonderheit des theologischen Denkens aufzuzeigen. Theologisches, dogmatisches Denken vollzieht sich — der Eigenart der biblischen Offenbarung entsprechend — immer in Paradoxien: Gott sagt Nein und Ja zu uns, beides ganz und keines ohne das andere. Eines ohne das andere müßte falsch werden. Es geht um das alte Problem Gesetz und Evangelium, das für den Verfasser zugleich Grundriß und Richtmaß theologischen Denkens und dogmatischer Lehre wird.

Von diesem Ansatz aus gibt er einen Überblick über die dogmatische Arbeit. Theologie ist nicht Metaphysik. Sie ist eine eminent praktische Wissenschaft. Sie dient der Verkündigung. Verkündigt wird die entscheidende Heilstat Gottes in Jesus Christus. „Theologie ist die Wissenschaft vom verkündigten Christus. Verkündigung ist die Botschaft vom göttlichen Heil im historischen Jesus" (S. 15). Drei Problemkreise werden von hier aus gründlich untersucht: die personhafte Mitte der Verkündigung, die Dialektik des hermeneutischen Zirkels und die dimensionale Ordnung.

In der Verkündigung geht es nicht um die Vermittlung von objektivem Wissen, sondern um lebendige Anrede. In der Verkündigung begegnet mir der persönlich gegenwärtige Christus. Er selbst nimmt das Wort, wird mir vernehmbar. Es geht um die Ich-Du-Beziehung. Der Theologe kann legitimerweise nur personhaft denken, im bewußten und betonten Gegensatz zu dem herkömmlichen Subjekt-Objekt-Schema. Dem herkömmlichen Denken (in Philosophie und Theologie) ging es wesentlich um Objektivation. „Die Umwelt und der Mitmensch und folgerichtigerweise auch Gott sind als Gegenstände des Denkens gefaßt, die man gleichsam auf den Experimentiertisch aufspannt und, selbst unbewegt, in Ruhe betrachtet, seziert und so zu verstehen sucht" (S. 17). Eine solche Betrachtungsweise ist aber nur da möglich und erlaubt, wo man es mit Gegenständen zu tun hat, die man sich gegenüberstellen kann. Aber Gott und Mitmensch gehören ganz gewiß nicht zu solchen Gegenständen. Deshalb ist auf diesem Wege ein wirkliches *Verstehen* nicht zu erreichen. Dabei geht es ja nicht um ein registrierendes Aufnehmen, sondern darum, daß Gott oder der Mitmensch sich mir erschließen. Nur wo das geschieht, kann von Verstehen die Rede sein.

Das Verstehen richtet sich auf die personhafte Mitte, in gewissem Sinne also auf Geschichtliches, Lebendiges. Darum ist hier mit der formalen Logik des objektivierenden Denkens nichts auszurichten. Theologisches Denken ist wesensmäßig dialektisches Denken. Nicht zufällig kleidet Paulus sein Christuszeugnis in paradoxe Formulierungen (etwa 2. Kor. 5, 21; Gal. 3, 13; Kor. 6, 9f). Die neutestamentlichen Paradoxien sind aber nicht zu verwechseln mit dem dialektischen Prinzip des Idealismus (Hegel). Es geht nicht um das l'art pour l'art einer bestimmten Denkform zur systematischen Wahrheitsfindung. Vielmehr haben die neutestamentlichen Paradoxien einen existentiellen Sinn: „Sie wollen den Hörer persönlich da treffen, wo er steht, und wollen ihm zugleich Denjenigen konfrontieren, der da nun ganz gewiß nicht steht, der aber dennoch den Glaubenden abholen und in die ganz andere Seinsweise überführen will und kann" (S. 22). Verstehen ereignet sich nur in der Begegnung, im Abhängigsein vom „Gegenstand" des Verstehens, in der Unterwerfung unter ihn.

Alles menschliche Reden von Gott ist dem Auszusagenden letztlich inadäquat. Deshalb gilt es, die dimensionale Ordnung theologischen Denkens zu beachten. An dieser Stelle weist der Verfasser nach, wie fruchtbar es für die theologische Grundlagenbesinnung war, daß Karl Heim den Begriff des Dimensionalen einführte. „Es gibt

keinen kontinuierlichen Aufstieg von der niederen zur höheren Dimension: Die höhere Dimension erschließt sich mit einem Sprung oder gar nicht" (S. 28).

In bemerkenswerter Klarheit und Schärfe führt Ulrich Mann diese Strukturlinien theologischen Denkens durch. Er will nicht Probleme lösen, aber er will die Ursprünge dieser Probleme systematisch erklären. Er zeigt Recht und Unrecht, Möglichkeit und Unmöglichkeit der verschiedenen Thesen und Positionen auf. So nimmt er in § 6 die „Sicherung und Abgrenzung gegen die natürliche Theologie" vor, so schildert er „Gesetz und Evangelium als Pole der personalen Paradoxie" (§ 7), „Die Graduation im Verständnis des Gesetzes" und „Die Graduation im Verständnis des Evangeliums" (§ 8 und 9) und andere Lehrstücke.

Nachdem dann der Verfasser „Gesetz und Evangelium als dogmatisches Prinzip" geschildert hat, stellt er an vier Beispielen aus der Theologiegeschichte (Luther, K. Barth, Bonhoeffer und W. Elert) Untersuchungen über die Durchführungen dieses Prinzips an. Dabei versucht er nachzuweisen, welche verhängnisvollen Folgen es hat, wenn dies Prinzip nicht konsequent durchgehalten wird. Was dabei seine Auseinandersetzung mit K. Barth angeht, so ist zu befürchten, daß Barth selbst auf diese Kritik etwa so antworten würde, wie er es — zuverlässigen Berichten zufolge — im ersten Nachkriegsjahr einem Baseler Pfarrer gegenüber tat, als dieser in einer Pfarrerversammlung von einer bestimmten dogmatischen Prinzipienlehre aus die „Kirchliche Dogmatik" kritisiert hatte: Es habe jemand sämtliche Klingelzüge in einem Haus betätigt, um ihn (K. Barth) zu alarmieren, aber er wohne gar nicht in diesem Hause. Die „Kirchliche Dogmatik" ist ein Werk sui generis, dem mit einer wie auch immer gearteten Prinzipienlehre nicht beizukommen ist. Ulrich Manns Kritik an Barth möchte ich einen Leitsatz aus der „Kirchlichen Dogmatik" entgegenhalten: „Gott wird nur durch Gott erkannt. Wir erkennen ihn also nicht durch die Kraft der Anschauungen und Begriffe, mit denen wir auf seine Offenbarung im Glauben zu antworten versuchen. Wir erkennen ihn aber auch nicht, ohne daß wir, von seiner Erlaubnis Gebrauch machend und seinem Befehl gehorchend, diesen Versuch unternehmen. Das Gelingen dieses Unternehmens und also die Wahrhaftigkeit unserer menschlichen Gotteserkenntnis besteht darin, daß unser Anschauen und Begreifen zur Teilnahme an der Wahrheit Gottes durch Gott selbst in Gnaden aufgenommen und bestimmt wird" (II, 1 S. 200).

Im zweiten Teil seines Werkes bietet Ulrich Mann einen kurzen Grundriß der Dogmatik, in der gleichen Klarheit und Präzision des Denkens und der Sprache wie im ersten Teil. Auf Einzelheiten können wir hier nicht näher eingehen. Wer theologisch interessiert ist, greife selbst nach diesem wertvollen Buch. Er wird für die Mühe des Sicheinarbeitens reichlich belohnt werden. Nicht nur Fachtheologen sollten sich mit dem Buch befassen, sondern jeder Gebildete, der denkend teilnimmt am Leben der Kirche.

Dogmatik ist die wissenschaftliche Selbstprüfung der Kirche, ob sie richtig von Gott rede. Aus dieser Selbstprüfung ist die Kirche niemals entlassen. Wir müssen uns ihr ständig unterziehen. Es ist die Aufgabe der systematischen Theologie, uns dabei anzuleiten, also Richtpunkte und Wegemarken zu setzen. Das tut der Tübinger Systematiker in dem vorliegenden Werk in vorbildlicher Weise. Heinrich Bödeker

Zurück zur Kultur

Arnold Gehlen, Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Athenäum-Verlag, Bonn 1956, 300 S., Gzl. 16,– DM.

Alle Fragen der Neuzeit lassen sich letztlich auf die *Grundfrage* beziehen: was ist der Mensch, was ist seine Natur, was seine Stellung in der Welt? Das mittelalterliche Denken hatte das Wesen Gottes zu ergründen versucht und es war ihm immer darum gegangen, die Fülle des von Gott Geschaffenen zu erkunden, um Ihn zu erfahren. Inzwischen hat sich die Fragerichtung geändert; man hat diese Wandlung *die Wendung ins Anthropologische* genannt. Zu den Grundwerken moderner philosophischer Anthropologie zählt seit Jahren eine Untersuchung, deren Verfasser in klarer Option für das, worin er *das* Thema unserer Zeit sieht, den apodiktischen Titel gewählt hat: „Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt". Der Unterschied zu den

bisherigen Wesensdeutungen des Menschen läßt sich ermessen, wenn man ernst macht mit demjenigen Zugang, den *Arnold Gehlen* unter Auswertung moderner anthropologischer Forschungen für eine neue Bestimmung des Menschen freigelegt hat. Vom Tier als dem „Gegenbegriff" zum Menschen aus zeichnet er das Bild des Menschen als das eines instinktentbundenen, antriebsüberschüssigen, weltoffenen Wesens. Seine nichtfestgelegte, plastische und unspezialisierte „Mängelausstattung" hatte dem Menschen schon in der Sicht Nietzsches die Bezeichnung: das „nicht festgestellte Tier" eingebracht. Der Mensch ist für Gehlen nicht mehr das „denkende Wesen". Auch der „Geist" als metaphysisches Prinzip wird nicht mehr als sachaufschließende Kennzeichnung anerkannt. Der Mensch ist das „Mängelwesen", das aus der Mitte seiner Mängel sein Dasein fristet. Ungeborgenheit ist ein anderer Ausdruck für die Stellung des Menschen in der Welt, für diesen „Sonderentwurf" der Natur. Seine Besonderheit ist es, nicht wie das Tier einem *gegebenen* Lebenslauf einbeschrieben zu sein, sondern sein Leben als etwas *Aufgegebenes* bewältigen zu müssen, als eine „Aufgabe" herstellen und darstellen zu müssen. *Handelnd* muß sich der Mensch im Dasein erhalten. Der Mensch ist nach Gehlen wesentlich „Handlung".

Es wäre verfehlt, wollte man lediglich dogmatisch diese Aussage von den seit Jahrhunderten, ja Jahrtausenden anders lautenden Wesensbestimmungen des Menschen etwa als animal rationale, Geistperson oder Seins-Offenheit aus einfach zurückweisen, ohne ihren faktischen Wert als Arbeitshypothese geprüft zu haben. Daß Gehlens Bestimmung jedoch nicht nur *erschließenden* Charakter hat, sondern *abschließenden*, daß sie nicht nur eine Hypothese, sondern ein „Befund" ist, ist zwar seine Auffassung. Aber solange seine eigene prätentiös unmetaphysische „empirische Philosophie" sich selbst noch metaphysischer Aussageformen bedient, ist es nicht verwunderlich, daß ihr der Vorwurf einer nur biologisierenden Sinndeutung des „Daseins" gemacht wird, daß ihr eine anthropozentrische Anthropologie nachgesagt wird, daß auf die Verengung des Sinnhorizontes ins pragmatisch Funktionale hingewiesen wird, ja, daß vor den Gefahren einer aus seinen sozialphilosophischen Überlegungen sich notwendig ergebenden autoritär zu regierenden Gesellschaft gewarnt wird. Aber, so wichtig es auch sein mag, die kritischen Perspektiven anzudeuten, die sich bei einer Verabsolutierung des Ansatzes von Gehlen ergeben können, *vordringlich* bleibt die Kenntnisnahme des „Tatsachen" erschließenden Weges seiner ausgezeichneten Detailuntersuchungen. In ihnen liegen tatsächlich bisher „nicht weiter auflösbare Rückstände einer eindringlichen Analyse" vor, in denen als Ergebnissen einer freien Forschung weitgehend „alles Platonische, Pädagogisch-Agitatorische" ausgeschaltet ist. Daß andererseits Gehlen selbst ein ausgesprochener Wille zur *Kultur* eigen ist, ja, daß hier Kern und Konsequenz seines wissenschaftlichen Forschens zu Tage tritt, kann keinem Zweifel unterliegen.

Von der Geborgenheit des Tieres hebt sich die *grundsätzliche Ungeborgenheit* des Menschen ab. Sie drängt ihn dazu, im Aufbau seines Selbst die bedrängenden Situationen des Daseins wegen des Fehlens einer festgelegten ersten Natur in eine „zweite Natur", in eine entlastete Welt, in *seine Welt* umzuwandeln. Hier wird nun das Problem thematisch, das als folgerichtige Weiterführung von Andeutungen verstanden werden kann, die Gehlen bereits in der 4. Auflage seines bisherigen Hauptwerkes angemerkt hatte. Wie kommt nämlich der Mensch dazu, trotz der aus „Instinktreduktion", „Unstabilität", „unwahrscheinlicher Plastizität" und „Versehrbarkeit seines Wesens" sich ergebenden Ungeborgenheit, die Belastungen seines Daseins zu bestehen? Es ergibt sich die Frage nach dem, was als eine quasiinstinktive Stabilisierung verstanden werden kann. Das heißt, die *„Institutionen"* (Staat, Familie, wirtschaftliche, rechtliche Gewalten usw.) werden zum Problem. Sind sie es doch, die den Einzelmenschen entlasten und ihm den nach Gehlen einzig möglichen „Halt" geben. In einer Zeit, in der ein hemmungsloser Subjektivismus zum selbstverständlichen Stil der Stillosigkeit einer Spätkultur geworden ist und in der der Institutionszerfall und Institutionsabbau aufdringlich als allgemeines Merkmal des Zeitgeistes den Alltag bestimmt, entwickelt Gehlen eine hochinteressante, ja im prägnanten Sinne des Wortes lebensnotwendige, weil zum Überleben notwendige „Philosophie der Institutionen".

Wenn sich Gehlens Untersuchungen über „Urmensch und Spätkultur" — übrigens ausdrücklich im Untertitel als „Philosophische Ergebnisse und Aussagen" kenntlich ge-

macht — im wesentlichen mit dem „Urmenschen" und dessen archaischen Verhaltensformen befassen, so zeichnet sich doch die „Spätkultur" unserer Zeit gewissermaßen als Kontrastphänomen ab. Sie wird in den „Komplementärfarben" sichtbar, die entstehen, wenn die Gegenwart auf den Hintergrund der Vergangenheit gestellt und auf deren Ursprungsproblem bezogen wird. Unter der Hand werden überraschende Anwendungen vom Vor-Bild einer historisch frühen menschlichen Entwicklungsstufe aus nahegelegt, die der Leser wegen dieser indirekten Methode vielleicht nicht immer kontrolliert übernimmt. Nach dem Gesagten könnte nun leicht die völlig verfehlte Assoziation aufkommen, als wollte Gehlen ähnlich Rousseau im 18. Jahrhundert einen heilen Naturzustand zum Zwecke der Kritik an der Unseligkeit heutigen Kulturbetriebes beschreiben. Aber Gehlen ist nach einer sehr treffenden Selbstcharakteristik alles andere als ein Rousseau des 20. Jahrhunderts, er ist vielmehr ein „Gegen-Rousseau". Seiner Auffassung nach entstellt gerade nicht die Kultur den Menschen. Der sogenannte Naturzustand (der Kannibalismus ist „so alt wie der Mensch selbst"!) ist das Chaos, vor dessen „Medusenhaupt" der Mensch zugrunde geht, wenn er nicht sein Wesen, *seine Natur* erfaßt und das „Unwahrscheinliche" hervorbringt: *die Kultur!* Gehlens Forderung lautet also gerade nicht: zurück zur göttlichen Natur! „Es muß heißen: zurück zur Kultur!"

Entsprechend dem Ansatz seiner kulturanthropologischen Forschung als einer „Handlungslehre", die im Begriff der *Handlung* die denkende, erkennende und wollende Seite des Menschen, aber auch seine physische als *ineinander enthalten* begreift, untersucht er nun aber nicht etwa die absolute Gültigkeit irgendwelcher Institutionen oder allgemeingültige ontologische Werthierarchien in der Wirklichkeit. Er „deduziert" vielmehr die funktionale Wichtigkeit, ja Notwendigkeit der Institutionen für das Selbstverständnis des Menschen. Es soll also nicht etwa der *Geist* (Spiritualismus) als objektive Tatsache in den Manifestationen von Institutionen nachvollzogen werden. Ebensowenig sollen die Institutionen und Traditionen von den *Trieben* (Biologismus) aus erklärt werden. Der Geist der Institutionen des antriebsüberschüssigen Wesens Mensch soll vielmehr in der Herstellung und Darstellung von Institutionen aus der Natur des Menschen als handelnden Wesens begriffen werden. „An diesem Problem ist das vorliegende Buch entstanden, wir suchen die anthropologischen Kategorien der Institutionen". „Daseinswerte", „Selbstwerte im Dasein" und „Selbstwerte im absoluten (nicht metaphysisch gemeinten) Sinne" sind Transzendenzen (nicht mit metaphysischer „Transzendenz" zu verwechseln!), sind Übergänge zu Formen bedürfnisentlasteten Verhaltens. Nur durch die von Gehlen vorgelegten „Kategorien", die hier leider durch Beispiele nicht näher verdeutlicht werden können, läßt sich seiner Auffassung nach die „Wucht" der kulturellen Schöpfungen des Menschen unter urtümlichen Verhältnissen erfassen. Die *Institutionen* als „Transzendenzen ins Diesseits" hatten „theogonische, göttererzeugende Kraft". Es gelingt Gehlen in überzeugenderer Weise, als es ein lediglich ästhetisches „Verstehen" je vermöchte, die vor der „absoluten Kulturschwelle" des Monotheismus („Transzendenz ins Jenseits") liegenden archaischen Verhaltensformen „moralisch glaubwürdig" zu machen.

Was fraglos den besonderen Wert dieses Werkes ausmacht, ist die Radikalität, mit der Gehlen erstens das *Problem der Institutionen* aufwirft. „Mit einem Begriff vom Menschen, der im Grunde nur die Selbstverklärung des Gelehrtenstandes enthält, ist da nicht zu arbeiten, denn der Stoff, aus dem die Institutionen sich erheben, sind wiederum die ineinander verschränkten, regulierten, obligatorisch gewordenen wirklichen Handlungen selbst". Der Schwerpunkt des Buches liegt zweitens auf der Erörterung der *Probleme archaischer Kulturformen*, die Gehlen frei von der Unverbindlichkeit eines lediglich „verstehen"-wollenden Vorgehens anpackt. „Das Ästhetische ist vielmehr das Folgenlose, aus bloßen Erlebnissen folgt zunächst nichts. Es kommt aber auf das Handeln an". Als zusammenfassender Anhang ist drittens die Zusammenstellung der *drei grundlegenden Handlungsarten* des rational-experimentellen, des rituell-darstellenden und des inversiven, auf Umkehr der Antriebsrichtung nach Innen beruhenden Verhaltens wichtig, die mit den entsprechenden drei Weltansichten des Materialismus, der archaischen sympathetischen Metaphysik und des modernen Subjektivismus in Beziehung gesetzt sind. „Alle drei Weltansichten geben dem Menschen die Möglichkeit eines *indirekten Selbstverständ-*

nisses . . . Diese Einsicht hat die Eigenschaft, wahr aber steril zu sein, denn nur die *vollzogene* Gleichsetzung mit einer *bestimmten* Gestalt des Nichtich ist praktizierbar, denn nur dann wird jene Gestalt zu einem Motivhintergrund und nur dann gehen die Handlungsarten in Ausdrucksformen über".

Das Buch ist von hohem Niveau in der philosophischen Auseinandersetzung, definiert die Gegner prägnant und trifft sie meist präzise. Es ist in einem Stil geschrieben, der als *konkreter Stil* bezeichnet werden darf. Seine Anspielungen sitzen („Poesie der ‚Archetypen' "). Es steckt voller souveräner ironischer Pointen („Der moderne Kulturinteressent findet, in den Schacht der Vergangenheit hinabsteigend, schließlich nur seinen eigenen Schatten. In diesem Sinne sind uns die Großwildjäger der Eiszeit mit ihren Höhlenbildern sozusagen als Vorläufer Picassos vorgestellt worden"). Oft kommt es zu treffsicheren Aphorismen („In einem hochstilisierten Barocksaal bewegt sich niemand unbefangen; seinerzeit war dieser Stil auf ebenso barocke Verhaltensformen abgestimmt, die jetzt verschwunden sind, aber die Sollsuggestion ist geblieben — sie setzt sich in Gehemmtheit um, die modernen Besucher stecken die Hände in die Hosentaschen"). Das außergewöhnlich anregende Werk ist, wenn dieser Ausdruck erlaubt wird, handlich zu lesen, und das will besagen: es ist ohne jene abstrakte Begrifflichkeit geschrieben, die in der Entfernung von der Wirklichkeit so unfaßlich und allgemein geworden ist, daß ihre Anwendung unmöglich wird. So gelingt es Gehlen, neue, wirklichkeitsgetreue Wortzusammensetzungen, die aber immer von der anthropologischen Theorie montiert sind, zu brauchbaren Instrumenten *darstellenden* Denkens zu „machen". Sie beweisen im definitorischen Begreifen ihre Zuverlässigkeit im Rahmen einer „empirischen Philosophie". Gehlens Terminologie verwendet, um ein Wort des Verfassers abzuwandeln, „steinerne Begriffe", mit denen sich in der Tat eine Wissenschaft aufbauen läßt. (Leider erfaßt das Register bei weitem nicht den Gedankenreichtum des Buches.) Daß das Buch trotz alledem eine anspruchsvolle Lektüre bleibt, hängt damit zusammen, daß es dazu zwingt, den Wirklichkeitsbegriff Gehlens nicht nur mitzudenken oder ihn gar mit den Schlagworten, die aus seiner Anthropologie ins öffentliche Bewußtsein eingegangen sind, nachzureden, sondern als eine Aufgabe zu erfassen, an der Forschung mitzuarbeiten. Ob Gehlens im einzelnen ausgezeichnete, sacherschließende Kategorien mit derjenigen Wirklichkeit, die sie realisieren, die „wirkliche Wirklichkeit" erfassen, hängt allerdings davon ab, ob das Wesen des Menschen in der sinngebenden Handlung besteht oder aber in der von Gehlen abgelehnten Erfüllung von gegebenem ontologischem Sinn. Richard Wisser

Vielgestaltiger Osten

Kirchen im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Prof. Robert Stupperich. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, Band I, 1958, 192 S., 9,80 DM; II, 1959, 168 S., 9,80 DM.

Wie wenig die Stichworte „Sowjetbereich" und „Satellitenstaaten" dazu verleiten dürfen, jenseits des eisernen Vorhangs eine gleichartige kirchliche Situation anzunehmen und von ihr aus gar Rückschlüsse auf eine eintönige, leicht zu kennzeichnende Vergangenheit zu ziehen, lehrt schon ein flüchtiger Blick in die beiden ersten Bände dieses neuen Jahrbuchs. Gegliedert in einen Aufsatz-, einen Chronik- und einen Besprechungsteil, richtet es sein Augenmerk nicht allein auf die Orthodoxie Rußlands (einschließlich der Emigration), sondern auch auf die Ostblockstaaten, auf deren Areal das kirchliche Osteuropa praktisch bis vor die Tore Wiens und Berlins gerückt ist, sowie auf den deutschen und außerdeutschen Protestantismus in diesen Gebieten. Zeitlich spannt sich der Bogen der Aufsätze vom frühen Mittelalter bis in unsere Tage; als räumliche „Grenzthemen" wären etwa die Studie über die orthodoxe Kirche in Finnland hervorzuheben, welche Friedrich Heyer unter dem Titel „Die umgesiedelte Ikone" bietet, und die soziologische Monographie von Horst Pochert „Die kirchliche Eingliederung heimatvertriebener Lagerbewohner"; ein den meisten Lesern wohl völlig unbekannter Bereich wird mit Peter Hauptmanns Aufsatz „Die Narren um Christi willen in der Ostkirche" erschlossen. Der Herausgeber Robert Stupperich selbst steuert — neben zwei Forschungsberichten über russische Kirchengeschichte in deutscher Darstellung — drei grundlegende Längsschnitte bei („Der Protestantismus auf seinen Wegen

nach Osteuropa", „Die orthodoxe Kirche in ihrem Verhältnis zum Staat", „Geschichtliche Wandlungen und Lebensbedingungen des slawischen Protestantismus"), denen als gleich gewichtige, das 20. Jahrhundert freilich ausklammernde Übersicht die Orientierung von Werner Krause „Die Bibel in Rußland" gegenübersteht. Bewegende Lageberichte mit dem redlichen Willen zu sachlicher Unterrichtung liefern Friedrich Spiegel-Schmidt für die evangelischen Kirchen im heutigen Osteuropa und Harald Kruska über den Protestantismus jenseits von Oder und Neiße. Konkrete Jubiläen schließlich geben den Anlaß, aus tschechischer Feder über die Brüder-Unität von 1457 bis 1957 und aus deutscher Feder über Bugenhagen-Literatur des Gedenkjahres 1958 zu berichten. Man wird dem Bemühen des jungen Ostkircheninstituts in Münster und seines Leiters Stupperich, in einem solchen Jahrbuch die Stimmen der verschiedenen Konfessionen des Ostens und der noch größeren Vielzahl der beteiligten Völker nachdrücklich zu Gehör zu bringen, die Aussicht eines echten geistigen Brückenschlages zubilligen und seinen Fortgang mit besten Wünschen begleiten.

Ludwig Petry

Land ohne Erlösung

Guiseppe Tomasi di Lampedusa, Der Leopard. Roman. Aus dem Italienischen übersetzt von Charlotte Birnbaum. R. Piper-Verlag, München 1959, 338 S., Ln. 16,80 DM.

Im April dieses Jahres tagte in Palma di Montechiaro, einer kleinen Stadt im Südwesten Siziliens, ein internationaler Kongreß von Wissenschaftlern, Schriftstellern und Journalisten, die die Problematik der unterentwickelten Gebiete im südlichen Zipfel Europas diskutierten. Eine Situation, über deren Ursachen der großartige Roman Tomasis, eines 1957 verstorbenen Herzogs von Palma und Fürsten von Lampedusa, mancherlei wichtige Aufschlüsse vermittelt. Die Geschehnisse, von denen Tomasi erzählt, begeben sich in eben jenen Elendsgebieten Siziliens — Palma trägt in dem Buch den Namen Donnafugata —, und die Geschichte beginnt vor genau hundert Jahren, als mit der Landung Garibaldis in Marsala für Italien eine neue Zeit anbrach.

Der Roman ist recht eigentlich die Geschichte des Fürsten Fabrizio, des „letzten Salina", die zugleich zum Abgesang der Herrschaft seines Standes, der feudalen Hocharistokratie, wird. „Wir waren die Leoparden, die Löwen, unseren Platz werden die kleinen Schakale einnehmen, die Hyänen . . ." — so faßt es Don Fabrizio einmal zusammen. Und an anderer Stelle heißt es: „Der letzte Salina war er . . . denn die Bedeutung eines adligen Geschlechts liegt ganz in der Tradition, das heißt: in den lebenskräftigen Erinnerungen, die sich von denen anderer Familien unterscheiden."

Mit Salina, dem konservativen, noch ganz in der patriarchalischen Tradition stehenden großen Standesherrn, konfrontiert Tomasi zwei andere politische Grundtypen: den geschäftstüchtigen Bürgermeister von Donnafugata, Don Calògero Sedàra, dem die Revolution zu seinem mit fragwürdigen Aktionen errungenen Reichtum nun auch Macht beschert, und den Neffen des Fürsten Tancredi Faloneri, eine bei allem Charme doch sehr schillernde, zwielichtige Persönlichkeit. Dieser dem Herzen Salinas sehr nahe stehende Tancredi schließt sich den Truppen Garibaldis an und heiratet später die schöne Angelika Sedàra — aus Liebe, aber doch auch, um seinen leeren Geldbeutel durch die reiche Mitgift wieder anzufüllen. Ein Opportunist also? „Wenn wir wollen, daß alles bleibt, wie es ist, dann ist es nötig, daß alles sich verändert", sagt er dem Fürsten halb ernst und halb ironisch, um seine Entscheidung für die Revolution zu motivieren. Worte, über die Salina immer wieder nachdenkt mit der heimlichen Hoffnung, Tancredi würde eines Tages „der Fahnenträger eines Gegenstoßes sein können, den der Adel — in geänderter Uniform — gegen den neuen Sozialstaat führen könnte." Aber die Entwicklung geht einen anderen Weg — es zeigt sich, daß die Revolution, indem sie alles veränderte, im Grunde nichts geändert hat, daß die Mißstände nur größer geworden sind, nachdem die Macht aus den Händen nobler Feudalherren in die gewinnsüchtiger, unbedenklicher Emporkömmlinge übergegangen ist.

Für Sizilien kommt, nach Meinung des Fürsten, noch etwas Besonderes hinzu, das alle Versuche, eine neue, gesunde Basis zu schaffen, zum Scheitern verdammt. „Es sind mindestens fünfundzwanzig Jahrhunderte, daß wir auf den Schultern das Gewicht hervorragender, ganz verschiedenarti-

ger Kulturen tragen: alle sind sie von außen gekommen, keine ist bei uns selbst gekeimt, in keiner haben wir den Ton angegeben . . . wir sind seit zweitausendfünfhundert Jahren eine Kolonie . . . wir sind müde und leer . . .“ Und an dieser „wollüstigen Erstarrung“ ist, wie Don Fabrizio einem piemontesischen Beamten, der ihn zur Mitarbeit im neuen Italien bewegen will, klarzumachen versucht, nicht zuletzt der Charakter des Landes Sizilien schuld:

„Den Schlaf wollen die Sizilianer, und sie werden immer den hassen, der sie wecken will, brächte er ihnen auch die schönsten Geschenke . . . ich sagte: die Sizilianer, ich hätte hinzufügen müssen: Sizilien, die Umwelt, das Klima, die sizilianische Landschaft. Das sind Kräfte, die zugleich und vielleicht mehr als alle Fremdherrschaften und Schändungen unseren Geist gebildet haben: diese Landschaft, die keine Mitte kennt zwischen üppiger Weide und vermaledeiter Wüste, die niemals eng ist, nie nur bescheidene Erde, ohne Spannung, wie ein Land sein müßte, das vernünftigen Wesen zum Aufenthalt dienen soll . . .

Diese Heftigkeit der Landschaft, diese Grausamkeit des Klimas, diese ständige Gespanntheit, wohin man auch blickt . . . all die Regierungen, Fremde in Waffen, gelandet von wer weiß wo, denen man sogleich diente, die man rasch verabscheute und nie begriff, die sich ausdrückten nur in Kunstwerken, die für uns rätselhaft blieben, und leibhaftig in den Eintreibern von Steuergeldern, die hernach anderswo ausgegeben wurden — all diese Dinge haben unseren Charakter gebildet, und darum bleibt er bedingt von äußeren Schicksalsfügungen, weit mehr noch als von dieser schrecklichen Insularität des Geistes.“

Man denkt unwillkürlich an Dolcis Experiment, die sizilianische Misere gewissermaßen „von unten her“ zu bekämpfen. Wenn diesem „Land ohne Erlösung“, wie Tomasi es einmal nennt, zu helfen ist, dann sicher nicht allein mit Geldmitteln und organisatorischen Maßnahmen, sondern mit jener unbegrenzten Geduld und dem vorbehaltlosen persönlichen Einsatz, die Dolci und sein kleiner Kreis in die Waagschale werfen.

Man glaube nun nicht, Tomasis Buch sei vorwiegend oder gar ausschließlich ein politischer Traktat. Die hier entwickelten Gedanken werden weniger reflektiert — auch das geschieht im zweiten, schwächeren Teil des Romans —, sondern sie gewinnen höchst lebendig und bildhaft Gestalt in Don Fabrizio und den um ihn in buntem Reigen gruppierten Figuren. Leben und Tod dieses „Fürsten ohne Hoffnung“ werden hinreißend erzählt, Glanz, Duft und Fülle seiner sterbenden Welt mit dem ganzen Zauber des unwiederbringlich Verlorenen noch einmal heraufbeschworen. Tomasi ist ein glänzender Erzähler, ein Meister sowohl in der Wiedergabe des Tatsächlichen als auch des Atmosphärischen, der ganzen hintergründigen Wirklichkeit. Es gibt da unvergeßliche Bilder der sizilianischen Landschaft, bezaubernde Episoden, geschliffene Formulierungen, die innigstes Vergnügen im Leser auslösen. Ob Tomasi vom täglichen Rosenkranz der Familie im sehr weltlichen Rokokosaal des fürstlichen Schlosses, von einem Jagdausflug Don Fabrizios, von dessen Forschungen und Gedanken in seinem Observatorium oder vom Besuch im Nonnenkloster erzählt — man könnte diese Aufzählung beliebig fortsetzen —; immer gibt er in einem zeit- und umweltbedingten Ausschnitt zugleich das Allgemeine, dringt über Raum und Zeit hinaus in die Mitte menschlichen Daseins. Immer wieder bedauert man, daß dies das einzige Werk des Autors ist, das übrigens erst nach seinem Tode, als unvollständiges Manuskript, aufgefunden wurde. Charlotte Birnbaums Übertragung ist so ausgezeichnet, daß sie wie ein Original anmutet und die genaue Übereinstimmung von Gehalt und Form bei Tomasi nicht verloren gegangen ist.

Anneliese Dempf

Heimkehr

Thyde Monnier, Der jungfräuliche Ölbaum. Roman. Ins Deutsche übertragen von Ernst Sander. Paul List Verlag, München 1958, 396 Seiten, Gln. 8,80 DM.

Auch in ihrem neuen Roman, der in Frankreich in drei Bänden erschien und in der deutschen Übersetzung zu einem zusammengefaßt wurde, wendet sich Thyde Monnier wieder den kleinen Leuten Südfrankreichs zu. Ariane heißt die Hauptgestalt des Buches. Wir sehen sie zunächst mit ihrem Mann und der kleinen Tochter Fabienne in einer alten Ölmühle. Ihr Leben könnte glücklich sein, ihr Mann liebt sie und ist tüchtig, das Kind gedeiht, und wirtschaftliche Sorgen gibt es auch nicht. Doch die Kleinstadt in der Nähe, in der einige Freundinnen wohnen, und die beiden alten Frauen im Haus, vor allem aber Arianes Mutter, die auf ihren Schwiegersohn eifersüchtig ist, stören den Frieden der jungen Ehe. Jeden noch so unberechtigten Hinweis auf die Untreue ihres Mannes, jede boshafte Rede aus dem Mund einer Freundin nimmt sich Ariane zu Herzen. Es ist selten gelungen, das Phänomen Klatsch so groß-

artig darzustellen wie in diesem Roman. Wie aus kleinen Bemerkungen, aus Tuscheln und bedeutungsvollen Blicken Böses entsteht, das ist meisterhaft geschildert. So wächst denn während wochenlanger Grübeleien das Mißtrauen gegen ihren Mann Fabien in Arianes Herz, und als durch einen Unglücksfall die kleine Fabienne ums Leben kommt, läßt sie sich von der Mutter in eine Klinik einweisen und beginnt dann aus Rache an ihrem Mann ein recht fragwürdiges Leben in Nizza. Aber auch dabei will sich das Glück nicht einstellen, und heimlich wächst in Ariane die Sehnsucht nach einem Menschen, dem sie vertrauen kann. Eines Nachts fährt sie dann wieder mit dem heimatlichen Omnibus. Sie fürchtet sich, als sie vor ihrem Haus steht und vor lauter Erregung noch die Gardinenstange der Markise herunterreißt. Knapper kann eine Heimkehr kaum erzählt werden: „Fabien fragt: ‚Wer ist da?' ‚Ich', sagt sie, ‚Ariane'. ‚Du?' ‚Ja'. Das Geräusch von Schritten stört die Ruhe des Hauses. Ariane hört, wie ihr Mann die Treppe herunterkommt. Er schiebt den inneren Riegel zurück; er macht die Tür auf. ‚Dann komm nur herein', sagt er."

Zu Hause hat sich nichts verändert. An alles hat Fabien gedacht. An der Stelle des zerschlagenen Kruges, um den es soviel Streit gegeben hatte, steht ein neuer, und im Keller hat er Schnaps auf ihre eingemachten Kirschen gegossen. Das ganze Haus hat mit Fabien auf die Rückkehr der Herrin gewartet.

In dem nun beginnenden dritten Teil schildert Thyde Monnier ein großes Ehegespräch. Fabien ist das genaue Gegenteil Arianes; langsam, vertrauend, bedächtig und voll großer Güte. Er fragt nicht, aber unmerklich rückt er ihre Fragen zurecht. An seiner Seite wird aus der enttäuschten, von ihren Launen gejagten Frau langsam ein Mensch, der sich staunend allen Glükkes freut, das um ihn ist. Spielt schon vorher die Landschaft in den Roman hinein, so tut sie das zum Schluß in noch weit stärkerem Maße. Sonne und Wind, alle Bäume und Blumen, Farben und Gerüche sind in die Geschichte einbezogen. Die leidenschaftliche Liebe der Dichterin zu ihrer Heimat, der Provence, tritt hier wieder zutage.

Gegenüber den früheren Romanen der Monnier — in Deutschland ist vor allem „Liebe, Brot der Armen" bekannt — ist ihre Darstellung dichter geworden. Die Dialoge vor allem sind lebensnaher. — Wer in die Provence fährt, sollte sich nicht nur mit dem Baedeker oder anderen vorbereitenden Büchern ausrüsten, sondern zu seinem Reisegepäck ruhig auch den „jungfräulichen Ölbaum" legen. Er dürfte von solcher Ferienlektüre gewiß profitieren.

Adelheid Böhme

Unfruchtbare Erkenntnisse

Nathalie Sarraute, Martereau. Roman. Kiepenheuer & Witsch, Köln, Berlin 1959, 245 S., 9.80 DM.

Was sich in dem Roman von Nathalie Sarraute bis in letzte und feinste, vom „normalen" Menschen gar nicht mehr wahrnehmbare Vibrationen der menschlichen Seele darbietet, geht im Grunde auf ganz kompakte und primitive Fakten des Menschseins zurück. Hinter der nervösen Vielfalt psychologischer Abenteuer, Entdeckungen und Enthüllungen — jede Äußerung, jede Geste, jede Miene der Mitspieler wird vom Helden des Romans registriert, auf die Bestandteile hin seziert und auf die Hintergründe hin diagnostiziert, an winzigen Zeichen sieht er Reaktionen voraus, wittert sie gleichsam — oder ruft er sie durch seine Erwartung überhaupt erst hervor? —: hinter dieser aufs äußerste irritierenden Oberfläche wird immer wieder als beherrschende Triebkraft das Verlangen des Menschen nach Anerkennung, nach Bestätigt- und Bewundertwerden sichtbar. Vertrauen und plötzliche Großmut blühen auf, wo dieses Verlangen Erfüllung findet, Mißtrauen und Rachsucht gewinnen Raum, wo es unbefriedigt bleibt. Der Mensch in diesem Roman ist trotz seiner beinahe unheimlichen Kenntnis des anderen ohne Mitmenschen.

Es stehen sich zwei Gruppen gegenüber: der Held, ein junger Mann von zarter Gesundheit, der seinen Beruf, er ist Innenarchitekt, als Hobby ausübt, und seine Verwandten, Onkel, Tante und Kusine, bei denen er lebt. Sie gehören dem wohlhabenden Bürgertum in Paris an. Auf der anderen Seite Martereau und seine Frau, sozial unter ihnen stehend. Der Onkel ist ein Erfolgstyp: „Ich sage es den Jungen immer wieder: immer in die gleiche Kerbe schlagen ... darin liegt das Geheimnis." Martereau ist Gefühlsmensch: „Er hat alle Berufe ausgeübt, der gute Martereau ... er hat bei allen

seinen Unternehmungen immer ziemlich schlecht abgeschnitten ..." Aber weder der soziale noch der psychologische Gegensatz bestimmt die Problematik, sie wird allein vom Geltungsbedürfnis beherrscht, das die Handlungen in beiden Lagern vorwärtstreibt. Der Onkel leidet daran, daß Martereau bei seiner Familie die größeren Sympathien besitzt: „Ich könnte ihnen den Mond schenken, was es auch sei, es ist nie schön genug ... während Martereau nur den kleinen Finger zu heben braucht, damit ihnen vor Rührung und Dankbarkeit die Tränen kommen." Von Martereau aber heißt es: „Er würde sich ruinieren ... um ihm (dem Onkel) zu beweisen, daß er auf gleicher Stufe mit ihm steht", um in „die verbotene Zone" eindringen zu können, „in diesen herrlichen, geschlossenen Kreis mächtiger, ‚arrivierter' Leute".

Deshalb wechseln die einzelnen auch die Gruppe und gehen zum andern Lager über, sobald sich ihnen dort das ersehnte Ziel, anerkannt zu werden, bietet. Der zuvor Bewunderte wird preisgegeben, dem eben noch Bekämpften wird gehuldigt. Der Onkel hatte Martereau um eine Gefälligkeit gebeten, die dieser sofort erfüllt, obwohl sie ihm große Nachteile einbringt. Später aber bekommt es den Anschein, als ob Martereau umgekehrt großen — unrechtmäßigen — Vorteil daraus zu ziehen verstünde. Der Neffe, dessen Idol Martereau war, wird an ihm irre, nimmt aber gleichzeitig die Chance wahr, sich bei seinem Onkel, dessen Erfolgsethos er verachtet, lieb Kind zu machen und ihm zu beweisen, daß auch er tüchtig und brauchbar sei, nicht bloß ein ästhetisierender Nichtstuer: „Also ich bin der Meinung, daß die ganze Sache doch irgendeinen Haken hat ..." Der Verrat trägt reiche Frucht. Der Onkel, als er Martereau geopfert und sich selbst wichtiggenommen sieht, blüht sogleich auf. Jetzt kann er sogar großmütig sein: „Ach was, ach was, beruhige dich, wir wollen nicht anfangen, uns gegenseitig verrückt zu machen." Es heißt: „Wir beide erleben einen Augenblick des Glücks. Dafür würden wir, einer wie der andere, alle Häuser und Schlösser der Welt hergeben." Aber als der Neffe später Martereau, den sie ihren Verdacht haben fühlen lassen, wiedersieht — „ich betrachte sein abgemagertes Profil, sein dünn gewordener Hals hat etwas Rührendes" — muß er sich sagen: „wir haben ihn erniedrigt, gedemütigt ... ich habe ihn auf die Weide geführt, und sie haben ihn gefressen ..." Schlimmer für ihn ist, daß er sich damit sein eigenes Idol zerstört hat, Martereau ist nun in die Atmosphäre des gegenseitigen Mißtrauens hineingezogen. Seine Worte, die ihm zuvor „vertraute, beruhigende Konturen" zu haben schienen, erscheinen ihm jetzt wie ihrer aller Worte als „winzige Schutzkapseln, die schädliche Keime enthalten". —

Der Autorin geht es — und es gelingt ihr hervorragend — darum, das „Dahinter" in die Erscheinung zu rufen, das sich, wie ihr Held sagt, nicht mit „echten" Worten ausdrücken läßt, das „vielmehr durch eine Art blitzschneller Zeichen heraufbeschworen wird, die dies alles zusammengefaßt enthalten". Darüber hinaus wird — mit oder ohne Absicht der Autorin — deutlich, wie sich, ein erschreckendes Abbild unserer Zeit, das enorme Wissen des Helden um psychologische Gegebenheiten, ja Möglichkeiten, hoffnungslos ins Leere ergießt. „Warum so viel Erkenntnis ... unfruchtbar bleibt", fragt Max Frisch in seinem „Tagebuch", „vielleicht weil sie sich selber genügt und selten noch die Kraft hat, sich auf den andern zu beziehen — Die Kraft: die Liebe".

Martha Glaser

Vergegenwärtigtes Dichterleben

Henry Troyat, Puschkin. Eine Biographie Nymburger Verlagshandlung, München 1959. 500 S., 24,— DM.

Die Biographie eines bedeutenden Mannes — sei er nun Staatslenker oder Künstler gewesen — ist nicht bei *jeder* Feder gut aufgehoben, die sich daran macht, ein Standbild mit Worten zu errichten. Weder Pedanterie noch Leichtsinn erreichen das Ziel. Es gab eine Zeit, wo es — auch bei uns — in Mode gekommen war, derartige Biographien mit großer Regelmäßigkeit unter die Leser zu bringen. Aber von wenigen Ausnahmen abgesehen, war man hierbei nicht von dauerndem Erfolg begünstigt. Anders ist es bei den Franzosen gewesen. Sie haben geradezu — was die Biographen angeht — eine literarische Tradition. Das Handwerk solcher Biographen wurde dadurch literarisch verfeinert, daß beste Schriftsteller sich daran machten, derartige Bücher zu schreiben. Einer sei für andere genannt: André Maurois.

Auch Henry Troyat — der übrigens 1913 zu Moskau geboren wurde und sich auch sonst den Stoffen russischer Geschichte gewidmet hat — ist als Prosa-Autor in Frankreich begehrt und geschätzt. Wenn er daran ging, ein Buch über Rußlands berühmtesten Dichter, über Puschkin, zu schreiben, war beides gewährleistet: Sachkenntnis und schriftstellerische Verve. Beides ist in dem umfangreichen Bande erfüllt worden, der als in seiner Art glanzvolles Unternehmen bei Plon in Paris erschien. Die deutsche Ausgabe — das muß vorausgenommen werden — wurde aus nicht weiter mitgeteilten Gründen gekürzt.

In einer kurzen Vorbemerkung stellt Troyat fest, daß die besten Biographien keine Biographen gefunden hätten und wenige Autoren mehr untersucht und weniger verstanden worden seien als Puschkin. Das Schwierige der Aufgabe vor Augen, ist aber Troyat dann doch an ihre Lösung gegangen, die darum glückte, weil genügend geistiges Vergnügen, schriftstellerische Unbefangenheit und Leichtigkeit ihm für seinen großen und delikaten Gegenstand zur Verfügung standen. Das Leben Alexander Puschkins in seiner Kürze und unbegreiflichen Fülle, in seiner Widersprüchlichkeit vor allem, mit allen jähen Wechselfällen seines Daseins, hat etwas, das sich einer Darstellung zu entziehen scheint, wenn sie dies Leben als Erscheinung, als Phänomen „in den Griff" bekommen möchte. Man erstickt entweder in Details oder wird — bei einer Gesamt-Konzeption — flach und gerät in bedenkliche Nähe von filmhaften Banalitäten. Denn diese vita — beginnend mit der quasi exotischen Herkunft, mit ihren abenteuerlichen und rebellischen Zügen, mit den zärtlichen und melancholischen Bildern, die es wiederzugeben gilt, bis zum letzten, tödlichen Duell-Abenteuer, dem der Achtunddreißigjährige erliegt — dies alles verführt den Darsteller zu Arrangements und nicht zu einer substantiellen Biographie. Sie aber — und nicht nur amouröse „Buketts", nicht Galanterien oder sentimentale Anekdoten — sind bei einem Mann wie Puschkin vonnöten, der durch philologische und nicht-philologische Untersuchungen in einem Meer von Einzelheiten — nicht nur in Rußland — zu ersticken droht.

Troyat versucht zu erzählen als jemand, dem Prosa zur Verfügung steht, der sie zu handhaben weiß. Und die Puschkin-Biographie wird bei ihm denn auch zu einer nahezu epischen Leistung, bei der freilich nicht „gefabelt", vielmehr genaueste Kenntnis genutzt wird, um sowohl in die Breite wie in die Tiefe eines derart verstrickten Daseins zu gehen, wie es das Puschkin'sche war. Troyat kam eine gewisse elegante Überlegenheit gegenüber dem Stoff zustatten. Ihm war nicht bange vor Widersprüchen und den Unmengen bereitliegenden Materials über den Dichter, um sich gleichsam frei zu schreiben für *seine* Stilisierung Puschkins. Denn ohne eine solche, wie immer sich ausnehmende Stilisierung kommt man wohl nicht aus, ohne sich in philologische Mimikry zu verlieren, die — wie Troyat bemerkt — „einen Papierfetzen entdeckt, der mit seinen Schriftzügen bedeckt ist, und schon wird das als nationales Ereignis gefeiert".

Troyats Anteilnahme an Puschkin ist so beschaffen, daß sie den Leser zur Teilnahme auffordert, dieses — von ihm mitgeteilte — Leben aus einer sehr andersgearteten Zeit und den Bedingungen solcher Zeit sozusagen mitzuvollziehen. Man ist bei der Lektüre „dabei", aber nicht wie im Film flächig, vielmehr zugleich in den verschiedenen Dimensionen des Puschkinschen Lebens. Man bekommt eine Witterung für die ganze Epoche mit. Das Panorama eines Zeitalters wird entrollt, doch nicht als historischer „Schinken", vielmehr mit der Fähigkeit ungemeiner Vergegenwärtigung. So bleibt man bei dem allem tatsächlich von Moment zu Moment zugegen, wobei das bittere und tragische Ende des Dichters mit bewundernswerter Eindringlichkeit dargestellt ist, zur „Szene" wird, in die man fast hineingezogen scheint. Dies ist jener Vergegenwärtigungs-Leistung des französischen Autors zu verdanken, die eine literarische Leistung von eigenem Rang ist. Sie ist es, die dem neuesten Buch über Puschkin seine Qualität verleiht.

Karl Krolow

BERICHTE

EINE VERSTÄRKTE MACHTKONZENTRATION in der Großraumwirtschaft des europäischen Marktes wird von vielen kleinen und mittleren Unternehmen befürchtet. Auf einer Unternehmertagung in *Bad Boll* suchte man die Frage zu beantworten, inwieweit eine solche Machtkonzentration — volkswirtschaftlich gesehen — notwendig und sinnvoll sei; denn viele Großunternehmen nutzen ja die errungene Marktmacht oder gar Marktbeherrschung längst nicht mehr dazu, billiger und besser zu liefern als kleinere Betriebe, sondern diktieren, dem Konkurrenzkampf entronnen, die Preise nach Belieben.

Ziel einer leistungsfähigen Wettbewerbswirtschaft muß es aber sein, einen möglichst hohen Prozentsatz von Betrieben „optimaler" Größe zu haben. In allen europäischen Ländern hat das nationalwirtschaftliche Prinzip, mit seinem System von Schutzzöllen, Subventionen, Exportprämien und Importbeschränkungen, zu schwerwiegenden Fehlstrukturierungen geführt. In allen Ländern existieren daher nicht wettbewerbsfähige Kapazitäten. Es wird die Kunst einer guten europäischen Wirtschaftspolitik sein, diese Kapazitäten abzubauen, ohne daß allzuviel Kapital verlorengeht.

Wird dieser Abbau nicht versucht, werden die Schutzmaßnahmen und Subventionen auf unbestimmte Zeit fortgesetzt, so geschieht in ganzen Wirtschaftszweigen und Landstrichen das, was der junge Saarbrücker Volkswirtschaftler Professor Jürgensen eine „Erziehung zu Notstandsgebieten" nannte. Erlaubt man gar die Errichtung neuer unrentabler Kapazitäten, die durch hohe Außenzölle des EWG-Raumes gezüchtet würden, so ginge ein großer Teil des volkswirtschaftlichen Nutzeffektes des neugeschaffenen Großraumes wieder verloren. Daher die Forderung der Volkswirtschaftler, die kommende Großraumwirtschaft mit dem Ziel internationaler Wettbewerbsfähigkeit aufzubauen und sich selbst den Billigpreisländern gegenüber nicht dauernd durch überhöhte Abwehrzölle und Importbeschränkungen abzuschirmen. Nur dem Ostblock gegenüber, der mit seiner zentral gesteuerten Wirtschaft nicht auf die Rentabilität von Einzelzweigen der Wirtschaft angewiesen ist und daher seine Exportpreise für einzelne Artikel aus politischen Motiven beliebig niedrig ansetzen kann, ist ein solcher Schutz notwendig und auf die Dauer zu verantworten.

Volkswirtschaftlich optimale Betriebsgrößen entstehen allerdings nicht einfach durch eine Rückkehr zum „Laisser-faire-Prinzip" des alten Liberalismus. Heute sind die großen Unternehmen auf Grund ihrer Marktmacht oft den kleineren überlegen, nicht weil sie rentabler arbeiten, sondern weil sie Marktvorteile haben. Es ist eine Illusion anzunehmen, eine etwaige Krise würde das „survival of the fittest" mit sich bringen. Was sie sicher bringen wird, ist ein Überleben der Großen und Mächtigen: in den letzten dreißig Jahren ist kein wirkliches Großunternehmen bankerott gegangen, selbst dann nicht, wenn man der Leitung schuldhafte Torheit nachweisen konnte. Im schlimmsten Fall — wenn sich die privaten Geldgeber trotz der Angst vor Kapitalvernichtung zurückgezogen haben — springt immer noch der Staat ein und hilft weiter.

Diese Lebensversicherung für die Großen ist aber nur einer von vielen Gründen, warum der wirtschaftliche Erfolg nicht immer als Prüfstein für die unternehmerische Leistung und für die richtige, die optimale Größe eines Betriebes angesehen werden kann. Auch den Zulieferbetrieben gegenüber genießen meist die Mammuts einen rein machtmäßig bedingten Vorteil: sie sind ihnen gegenüber in einer Monopolstellung, können ihre Preise drücken und sie zu einer gefährlich knappen Kalkulation zwingen. Dabei haben die Großfirmen oft genug keinen Anlaß, die durch den Druck auf die konkurrierenden Zulieferer gesenkten Produktionskosten an die Käufer weiterzugeben; denn auch diesen gegenüber haben sie ein Monopol.

Diese wirtschaftliche Machtstellung der Großen wird z. B. auch durch das geltende Patentrecht gestärkt, das längst seine Funktion verloren hat, den Erfinder im Dachkämmerlein vor Ausbeutung zu schützen. Es ist vielmehr ein gefährliches Machtinstrument in der Hand der Großfirmen geworden, die mit kostspieligen Patentprozessen — etwa durch den Nachweis, ein von einer

kleinen Firma eingereichtes Patent sei von ihren Patenten abhängig — die Kleinen zum Einlenken bringen oder in den Ruin treiben können. Vielleicht ist mit aus diesem Grunde die Behauptung so verbreitet, Erfindungen könnten heute im wesentlichen nur noch in Großfirmen gemacht werden. Wahr ist allerdings, daß oft nur Großfirmen über das Kapital und die Einrichtungen verfügen, um Erfindungen bis zur vielfältigen praktischen Anwendbarkeit zu entwickeln. In den Vereinigten Staaten hat man aus diesen Tatsachen eine vernünftige Folgerung gezogen: durch die Möglichkeit von Zwangslizenzen wird dort den finanzstarken Unternehmen die Chance beschnitten, andere Erzeuger auf die Dauer von der Ausnützung des technischen Fortschritts auszuschließen.

Wie sehr die Marktmacht auch politisch den Großen zugutekommen kann, läßt sich etwa am Beispiel der deutschen Automobilindustrie illustrieren. Die großen deutschen Automobilfirmen machen sich schon deshalb gegenseitig wenig Konkurrenz, weil sie sich an verschiedene Käuferschichten wenden. Ein Volkswagen ist keine Konkurrenz für einen Mercedes und umgekehrt. Diese Firmen konnten daher in den letzten Jahren ihre Preise einhalten oder erhöhen, obwohl nachweislich die Produktionskosten pro Einheit erheblich gesunken sind, da sich der Umsatz vervielfacht hat. Erfreulicherweise haben sie diesen Marktvorteil auch dazu ausgenützt, ihre Anlagen zu verbessern und wirklich hervorragende Produkte zu liefern. Außerdem konnten sie auf dem Umweg über den Preis riesige Investitionen finanzieren, die auch volkswirtschaftlich sinnvoll waren, da diese Kapazitätsausweitung strukturell richtig war.

Trotz all diesen Marktvorteilen genießt die deutsche Automobilindustrie einen Zollschutz, der zwischen 13% und 16% liegt. Niemand wird behaupten wollen, die deutsche Autoindustrie wäre dem Untergang geweiht, wenn dieser Schutz gegen die Großproduzenten des Auslands erniedrigt würde oder wegfiele. Der Zoll schützt hier, wie ein Volkswirtschaftler in Bad Boll formulierte, die „Übergewinne". Er erhält außerdem den deutschen — oder französischen, oder englischen — Autoproduzenten weitgehend das nationale Monopol, er schützt sie vor den Stürmen des freien Wettbewerbs.

Anders steht es mit der deutschen Textilindustrie. Sie wird im eigenen Land und vor allem vom Ausland, von den Billigpreisländern, in den letzten Jahren einem zunehmenden Wettbewerbsdruck ausgesetzt. Sie konnte daher die Preise gar nicht oder kaum erhöhen und auch ihre Investitionen nicht über die Preise finanzieren. Trotz nachweislichen Kostenerhöhungen und trotz bemerkenswerten Qualitätsverbesserungen blieben die Preise auf dem alten Niveau. Man sollte annehmen, daß die Textilindustrie angesichts der schweren Konkurrenz aus den Billigpreisländern sich eines besonders hohen Zollschutzes erfreute. Aber dieser Schutz ist erheblich geringer als auf dem Automobilmarkt. Er kann knapp die Kosten decken.

Wird eine weitere Machtkonzentration die Folge der kommenden europäischen Großraumwirtschaft sein? Das hängt weitgehend von der Wirtschaftspolitik ab. An sich bietet ein großer Wirtschaftsraum — volkswirtschaftlich gesehen — einer Fülle von jeweils „optimalen" Betriebsgrößen einen ausreichenden Markt. So könnte es sein — eine Wirtschaftspolitik vorausgesetzt, die eine Chancengleichheit für alle rentabel produzierenden Firmen anstrebt —, daß eine mittlere Automobilfirma, die heute Absatzsorgen hat, weil der individualisierte Markt für ihre Produkte so klein ist, daß die Produktionskosten pro Stück zu hoch werden, in einem größeren, offenen Markt bessere Möglichkeiten hat.

Auf der Tagung in Bad Boll betonte vor allem der Schweizer Wirtschaftspionier Duttweiler, daß die wachsende Prosperität für die kleinen und mittleren Unternehmer eine große Chance bedeutet. Und zwar ist ihre Chance nicht nur in Hochkonjunktur und Vollbeschäftigung begründet, die allen Produzenten ein Existenzminimum sichert. Je größer die Zahl der gutverdienenden Kunden wird, desto mehr wächst auch der Bedarf an individuell gestalteten Produkten, die von den Großunternehmen nur mit erhöhten Kosten hergestellt werden könnten.

Je größer ein Wirtschaftsraum ist, desto geringer wird — bei richtiger Wirtschaftspolitik — die Zahl der Unternehmen, die keine direkte Konkurrenz zu fürchten haben, weil sie dank ihrer volkswirtschaftlich erforderlichen Größe eine Monopolstellung haben. Wo aber eine echte und direkte Konkurrenz besteht, sind die Marktvorteile der Mammuts, die nicht auf überlegener Leistungsfähigkeit, sondern auf reiner Marktmacht beruhen, weitgehend aufgehoben.

Das Fazit der Tagung war: zweifellos steigen in einem vergrößerten Markt auch die Versuchungen zu wirtschaftlich nicht notwendiger Machtkonzentration. Zugleich hat aber in einem Großmarkt die Wirtschaftspolitik die Chance, alle Unternehmen jeder Größe, also auch die Mammuts, den Gesetzen der Wettbewerbswirtschaft zu unterwerfen. Eine entsprechende Antitrustgesetzgebung ist etwa in den Vereinigten Staaten einigermaßen verwirklicht. Außerdem wird es auch im europäischen Großraum weiterhin mehr oder weniger lokale Märkte geben.

Strukturveränderungen sind in einem solchen Großmarkt unausbleiblich. Sie müssen aber — volkswirtschaftlich gesehen — keineswegs einseitig in die Richtung gehen, daß die Giganten noch größer und die Mittel- und Kleinunternehmen einseitig einer noch härteren Bedrängnis ausgesetzt werden als bisher. Walter Hähnle

DER INDISCHEN FRAU hat die Verfassung des freien Indiens bedingungslose Gleichstellung mit dem Mann gebracht; sie hat ihr jede Ausbildung und alle Berufe geöffnet und ihr ungeahnte Möglichkeiten für die Entfaltung ihres Eigenlebens, die ihr bis dahin versagt waren, gegeben. Freilich ist vieles noch Theorie geblieben, denn in der Praxis liegt die Frau — besonders in orthodoxen Hindukreisen — häufig noch in den Fesseln des auf Kastenwesen beruhenden Familienverbandes (joint family), der sich auf jahrtausendalten religiösen Vorstellungen aufbaut. Es ist daher das ständige Bestreben der Regierung gewesen, die Anomalie, die sich aus dem Zusammenprall zwischen dem Herkommen und den von der Verfassung bestimmten Grundrechten herausgebildet hat, mit allen Mitteln zu beseitigen. Sie hat daher in den letzten Jahren gegen die steife Opposition aus orthodoxen Kreisen die wichtigsten Teile der sogenannten „Hindu Code Bill", die das Ehe-, Erb- und Nachfolgerecht der Hindus auf Grund der verfassungsmäßigen Gleichstellung der Geschlechter usw. regelt, im Parlament durchgebracht. Der Frau wurde erstmalig das Recht gegeben, sich von ihrem Mann scheiden zu lassen, am Erbe ihres Vaters teilzunehmen und andere soziale Vorteile zu genießen, die ihr zuvor versagt waren. Der hervorragendste Protagonist für die Hindu Code Bill war der indische Ministerpräsident Jawaharlal Nehru selbst.

Die geistige Unterdrückung der Frau durch den Mann geht auch in Indien wie in ganz Asien — und sonstwo — seit Jahrtausenden auf die weitverbreitete Annahme zurück, daß die Frau ein dem Mann gegenüber inferiores Wesen sei. Die verschiedensten Religionssysteme der Welt haben diese Auffassung unterstützt und vor dem Weib als der großen „Verführerin" gewarnt, manche sprachen ihr überhaupt die Seele ab. So hat man es denn auch in Indien niemals für nötig gehalten, den Mädchen eine Erziehung zu geben und sie in die Schule zu schicken. Unwissende Kinder, die sie waren, entwickelten sie sich zu unwissenden Müttern, die keine andere Lebenssendung kannten, als ihrem Herrn und Gebieter widerspruchslos zu dienen, seinen Lüsten nachzukommen und ihm möglichst viele Kinder zu gebären.

Allerdings ist die indische Frau nicht immer zum beweglichen Eigentum ihres Mannes herabgedrückt gewesen. Wir wissen aus den alten Schriften der Inder, daß sie einmal eine sehr hohe und geachtete Stellung eingenommen hat und dem Mann in jeder Beziehung gleichgestellt war. „Mann und Weib sind gleiche Hälften eines Stoffes. Gleich in jeder Hinsicht. Beide sollen sich vereinigen und an jedem Werk gleichen Anteil nehmen, im religiösen wie weltlichen", heißt es im Rig Veda (61,8). Und aus den Upanishaden wissen wir von hochgelehrten Frauen, von Philosophinnen wie Gargi und Maitreyi, die mit berühmten Weisen wie Yajnavalkya Gespräche über die tiefsten Fragen führten. Wir finden ferner eine vollständige Gleichstellung der Frau in der Zeit der großen Epen, des Ramayana (etwa 2. Jahrhundert vor Chr.) und des Mahabharata (etwa 6. Jahrhundert nach Chr.). Damals konnten Frauen ihre Männer in freier Gattenwahl (swayambara) — bei der die Freier geistige wie physische Wettkämpfe bestehen mußten — erküren. Sie konnten am Erbe ihres Vaters teilnehmen und konnten wieder heiraten, wenn sie Witwen geworden waren. Herrliche Frauengestalten sind in diesen Epen besungen worden, die moralisch und oft auch geistig hoch über ihren Männern standen. Sie alle sind zu Idealfiguren und Vorbildern der Gattenliebe und vor allem der Gattentreue für die indische Frau geworden. Seltsam genug jedoch ist es, daß es in der Dichtung kaum ein männliches Vorbild der Treue gibt.

Bei ihrem Vordringen in das Gangesbekken hatten die arischen Eroberer Indiens den bodenständigen Kult der großen „Mutter-Gottheit" (Maha Yoni), der Creatrix Mundi, vorgefunden, aus deren Schoß (Yoni) das All und die ganze Schöpfung, wie sie sich im makrokosmischen wie im mikrokosmischen Geschehen vollzieht, hervorgegangen ist und in den sie am Ende der Dinge wieder zurückkehren wird. Dieser Kult verschmolz sich später mit den Vorstellungen der arischen Hindus zur Mythologie der Götterpaare (Mithuna). Jeder der hinduistischen Götter (Brahma, Shiva und Vishnu) erhielt ein weibliches Gegenstück, eine Devi (Göttin), die seine schöpferische Energie (Shakti) darstellte. Alle diese Götterpaare sind nur verschiedene Aspekte des sie beherrschenden Shiva-Shakti-Paares. Während Shiva den statischen Aspekt der schöpferischen Kraft repräsentiert, bildet Shakti den kinetischen Aspekt des Schöpfungsaktes. Shakti tritt in der indischen Mythologie unter den verschiedensten Namen auf. Die Sekte der Shakta ist heute noch hauptsächlich in Bengalen verbreitet. Sie sehen in jeder Frau eine Verkörperung Shaktis und lassen ihr geradezu göttliche Verehrung zuteilwerden, wobei die rituelle körperliche Verschmelzung jedoch nur mit der Ehefrau vorgenommen werden darf. In dem heiligen Buch dieser Sekte heißt es: „Frauen sind Göttinnen — Frauen sind Leben." Die Frau wird hier zum Symbol für das metaphysische Geheimnis des Werdens.

Im 11. Jahrhundert jedoch wandelte sich die Stellung der indischen Frau völlig. Als sich das Kastenwesen bildete, sah die alles beherrschende Priesterkaste der Brahmanen in der hohen Stellung und großen Bildung der Frau eine Gefahr für ihre Vormachtstellung. Der Mann wurde nun zum „Gott" erklärt, dem die Frau ihre unterwürfige Liebe und Achtung entgegenzubringen hatte, ob sie ihn liebte oder nicht, ob er sie gut behandelte oder grausam; mochte er auch ein Idiot sein oder ein Wüstling, der sich mit fremden Weibern herumtrieb. Sie verlor alle Rechte; vor allem das Recht, über sich selbst zu bestimmen. Sie war nichts als ein bewegliches Gut ihres Mannes. Ehen wurden — und werden auch heute noch größtenteils — auf kommerzieller Basis zwischen den Eltern der Partner arrangiert, oft im frühen Kindesalter, obwohl ein Gesetz Kinderehen verbietet. Witwen durften nicht wieder heiraten, selbst wenn sie noch unschuldig und im Kindesalter waren, als ihr Knabengemahl vielleicht an den Masern gestorben war. Das Los der Witwe — ob Kind oder Erwachsene — war erbarmungslos. Sie wurde zur Haussklavin der Schwiegermutter; denn eine grausame abergläubische Anschauung machte immer die Frau für den Tod ihres Mannes moralisch verantwortlich. Niemals wurde der Mann für den Tod seiner Frau verantwortlich gemacht. Das Witwenlos war so unerträglich, daß früher viele Frauen beim Tode ihres Gatten „Sati" begingen, d. h. sich auf seinem Scheiterhaufen lebend mitverbrennen ließen. Noch heute kommen solche Fälle vor.

Es hat in den letzten Jahrhunderten allerdings immer wieder heroische und selbstlose Männer gegeben, die das Hindusystem von allen sozialen Übeln zu reinigen und der Frau wieder die geachtete Stellung zu verschaffen suchten, die sie früher eingenommen hatte. Solche Reformer waren Ramanuja, Nanak, Tuka Ram und Kabir, bekannte Sänger und Dichter der Bhakti-Bewegung (Hingabe an Gott); aber sie vermochten nicht viel gegen den orthodoxen Hinduismus auszurichten. Erst viel später gelang es dem berühmten Reformer Raja Ram Mohan Roy nach langem Ringen, den damaligen britischen Generalgouverneur, Lord W. Bentinck, zu bewegen, die barbarische Sitte der Witwenverbrennung (Sati) zu verbieten. Das war im Jahre 1852. Man begann, Frauen des Mittelstandes zu erziehen. Zuerst in sehr kleinen Gruppen und privaten Schulen. Man sandte Mädchen zum Studium ins Ausland; 1888 ging die erste indische Frau nach England, um Medizin zu studieren. Die sozio-religiösen Reformbewegungen der Aryasamaj und Brahmosamaj wirkten für die Emanzipation der Frau.

Doch zu ihrer wirklichen Emanzipation im großen Ausmaß kam es erst durch Mahatma Gandhi und die von ihm geleitete Kongreßbewegung. Als Gandhi alle Frauen zum politischen Kampf gegen die britische Herrschaft aufrief, scharten sie sich zu Tausenden um sein Banner. Unter ihnen waren später berühmt gewordene Frauen wie Hansa Mehta, die Dichterin Sarojini Naidu, die Prinzessin (Rajkumari) Amrit Kaur. Der Appell des Mahatma hatte sie — oft gegen den Willen der männlichen Familien-Mitglieder — aus der Sicherheit

und Zurückgezogenheit des Familienverbandes herausgerufen. Viele von ihnen nahmen an der „Civil-Disobedience"-Bewegung teil. Alle persönlichen Opfer, Unbequemlichkeiten, Mißhandlungen und Erniedrigungen trugen sie mit bewundernswertem Enthusiasmus, ließen sich von der Polizei niederknüppeln und zogen genau wie die Männer zu Hunderten in die Gefängnisse.

Von jener Zeit an war die Emanzipation der indischen Frau nicht mehr aufzuhalten. Die einmal aus dem engen Familienverband ausgebrochenen Frauen lenkten nun ihre politische Begeisterung in sozialreformerische Kanäle ab. Sie bildeten eine Kampfbewegung gegen Kastenvorurteile, Unberührtheit, Witwenunterdrückung, Polygamie, Prostitution und Mädchenhandel, der immer noch in Indien blüht, sowie gegen sonstige Auswüchse der orthodoxen Hindugesellschaft. Die Frauen organisierten sich in Tausenden von Frauenverbänden, von denen der einflußreichste und bedeutendste heute die „A. I. W. C." (All India Women's Conference) ist, die Ende 1929 gegründet wurde und über zweihundert Zweigstellen unterhält. Die Engländer gewährten den Frauen schließlich auch das aktive und passive Wahlrecht, und es muß zur Ehre der Männer gesagt werden, daß sie — im Kongreß — diesen Schritt unterstützten. Die erste Frauen-Universität war 1919 in Bombay gegründet worden. Es gibt überall zahllose Frauen-Colleges. Um 1953 studierten etwa 64 000 junge Frauen an indischen Universitäten.

Einen besonders starken Auftrieb erhielt die Frauenbewegung während des letzten Weltkrieges, als Frauen die Posten von Männern besetzen mußten, die für Großbritannien Kriegsdienst taten. Sie arbeiteten in allen Zweigen der Militärverwaltung, dienten als Kraftwagen- und Krankenwagenchauffeure, Pflegerinnen, Sekretärinnen, soziale Fürsogerinnen und Ärztinnen. Und heute gibt es wohl kaum einen Beruf, in dem die indische Frau nicht vertreten ist — Flugzeugführerin und Fallschirmabspringerin nicht ausgenommen. Sie ist aus dem öffentlichen Leben nicht mehr fortzudenken. Schon 1940 saßen an 80 Frauen in den indischen Landtagen, heute sind es 179 und 23 im Zentralparlament. Wir finden die Frau in praktisch allen Berufen, vom Minister bis zur Air-hostess, vom Gouverneur bis zur Empfangsdame in Hotels und kommerziellen Unternehmungen. Sie vertritt Indien als Diplomatin im Ausland und auf internationalen Konferenzen.

Achtzig Prozent der indischen Frauen leben allerdings in den Dörfern und auf dem Lande, und hier ist von dem großen Erwachen der Frau meist nicht viel zu spüren. Die aufopfernde Tätigkeit freiwilliger sozialer Helferinnen der verschiedensten Frauenverbände konnte bisher nicht viel ausrichten. Nach Ansicht von Frauenführerinnen sind die Verhältnisse in den Dörfern oft trostlos; die dortigen Frauen seien selbst das größte Hindernis für jeden sozialen Fortschritt. Sie seien die Träger all der abergläubischen Vorurteile und all der Vorstellungen, die sich einer modernen sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung in den Weg stellten. Man gewinne sogar den Eindruck, daß sie gar nicht ‚befreit' werden wollten und sich offenbar mit ihrem Schicksal zufrieden geben. Besonders bedauerlich ist in diesem Zusammenhang der Einfluß, den sie auf ihre Kinder ausüben, vor allem auf die Mädchen. Dabei haben sie in vielen Teilen des Landes — wie besonders in Rajasthan und Gudjerat — unter der Tyrannei ihrer Männer und mehr noch ihrer Schwiegermütter zu leiden. Sie sind das Spielzeug ihres Mannes und die Sklavin der Schwiegermutter. Hier arbeiten über dreißig Frauenverbände, um Ignoranz und Aberglauben und soziale Mißbräuche auszurotten. Es ist erstaunlich, wie in einem Zeitalter, wo indische Frauen in den Parlamenten für die Befreiung der Frau kämpfen, ihre Schwestern auf dem Lande an ihrem Sklaventum festhalten, an ihrem mittelalterlichen Aberglauben hängen und eher Selbstmord begehen, als sich gegen Mißhandlungen aufzulehnen und gerichtlichen Schutz anzurufen. In Gudjerat, so berichten die Behörden, nehmen sich täglich zwei Frauen das Leben. Die Gründe sind in der Regel „Familienschwierigkeiten und entehrende Mißbräuche". Auch Fälle von „Sati" kommen meist in dieser rückständigen Gegend vor. In den letzten drei Jahren wurden zwanzig Fälle in der Presse bekannt. „Sati" heißt „treue Gattin", die dem Mann über den Tod hinaus dienen will. Sie wird nach ihrem Opfer als Heilige verehrt, und man errichtet ihr Schreine, zu denen Tausende von Frauen wallfahren.

Hier muß ein seelischer und geistiger Umbruch angestrebt werden. Nur eine durchgreifende Aufklärung und Erziehung dieser Frauen auf dem Lande — die aber

Die Frau im Beruf
Air-hostess der Airlines Corporation

Die Frau in der Politik
Indhira Gandhi, Tochter Nehrus

ie Frau im Sport
eisträgerin im Kugelstoßen

Die Frau aus dem Volk
Bauernfrau aus Rajasthan

noch Generationen dauern dürfte — könnte hier Wandel schaffen. Denn es geht hier darum, unwissende, abergläubische Frauen zu „modernen Müttern" heranzubilden, von denen es selbst in den Städten nicht viele gibt. Im günstigsten Falle „dulden" sie gerade noch die Emanzipation ihrer Töchter und fügen sich stärkeren Einflüssen, aber sie sind nicht davon überzeugt, daß diese Entwicklung richtig sei. Hier haben die Frauenverbände noch eine gewaltige Arbeit zu leisten.

G. L. Leszczynski (Indien)

DIE XXX. BIENNALE DER INTERNATIONALEN KUNST in Venedig 1960 hat den Futuristen einen Ehrenplatz eingeräumt. Die Italiener wollten zeigen, welchen Beitrag von 1909 an ihre Künstler zur modernen Kunst geleistet haben. Futuristen sind Leute, die laut ihrer Manifeste von 1909 und 1910 alle imitativen Formen verachten und alle originalen Formen glorifizieren; die alle abgenutzten Formen über Bord werfen und unser sprudelndes Leben aus Stahl, Stolz, Fieber und Schnelligkeit ausdrücken; die das Nackte in der Malerei ebenso ekelhaft und langweilig finden wie den Ehebruch in der Literatur und die schließlich die Schönheit der Schnelligkeit preisen und ein Rennauto mit explosivem, heulendem Atem für schöner halten als die Siegesgöttin von Samothrake. So wenigstens verkündete es ihr literarisches Haupt F. T. Marinetti. Unterzeichnet hatten das Manifest Umberto Boccioni, Carlo D. Carrà, Luigi Russolo, Giacomo Balla und Gino Severini. Alles Namen von gutem Klang. Sie waren damals junge Leute. Die Kunst der Museen fing an zu langweilen und die Rennautos waren neu. Zum Glück malten sie nicht vom heulenden Auto aus, sondern in der Abgeschiedenheit ihrer Ateliers. Aber das Fieber der modernen Geschwindigkeiten hatte sie ergriffen. Es genügte ihnen nicht mehr, laufende Menschen zu malen, die aufgeregt durch die Galerie von Mailand stürzen. Sie wollten die Schnelligkeit nicht posieren, wie es der Italiener auf der Straße mit seinen Gesten kann; sie wollten sie ohne äußerliches Pathos direkt wiedergeben. Wir wissen nicht, was sie gemacht hätten, wenn nicht einige Jahre zuvor in Paris schon drei eigenwillige Geister auf ihre Weise einen Weg gefunden hätten, die alte ruhige Bildstruktur zu zerstören. Picasso, Braque und Delaunay waren nämlich durch eckige, kantige und kreisende Formen zu Strukturen auf der Leinwand gekommen, die eine Unruhe neuer Art in ihre Bilder brachten und die zugleich alle erkennbaren Dinge auflösten.

Man reiste damals oft zwischen Mailand, Venedig, Rom und Paris hin und her. Dort konnte man in dem kleinen Laden von Kahnweiler schon 1908 diese merkwürdigen Versuche finden, die unter dem Namen Kubismus liefen. Die Italiener sahen sie, und wer nicht den Weg zu Kahnweiler fand, konnte ihnen auf Fotos, die von Hand zu Hand gingen, begegnen. Sie waren genau das, was die Futuristen brauchten, und nicht nur die Futuristen, auch Franz Marc in München, Feininger in Berlin und die Expressionisten der Brücke in Dresden. Sie zeigten eine Formzersplitterung, die ansteckend war und für Picasso und seine Leute Beweis genug, welch großartige Erfindung sie gemacht hatten. Erfindung, das bedeutete ehemals die Auffindung fruchtbarer Motive, jetzt hieß es die Auffindung fruchtbarer Formen. Mit sicherem Blick hatten die Italiener erkannt, was sich ihnen durch den Kubismus anbot; sie gaben ihre südländische Beweglichkeit dazu und der Futurismus war geboren.

Im Jahre 1912 zersplitterte Gino Severini eine blau gekleidete Tänzerin auf seinem Bild (vgl. die Abbildung neben S. 608) in lauter kleine Teile und stellte sie scharf gegeneinander, heller Ton gegen dunklen Ton, Bögen gegen Spitzen, Gerade gegen Gebogene und erreichte damit eine vibrierende Bewegung auf der Leinwand, die Geschwindigkeit suggeriert, ohne in ein äußeres Pathos zu verfallen. Der Zeitgeist hatte seinen bildnerischen Ausdruck gefunden. — Um das Gemeinsame der Bewegung in Europa herauszustellen, zeigt man jetzt auf der Biennale neben den Bildern der Futuristen auch solche von Picasso, Braque, Delaunay, Feininger, Marc u. a.

Inzwischen ist ein halbes Jahrhundert vergangen und die Rennautos von ehemals sind zu Schnecken geworden, desgleichen die Bewegung futuristischer Bilder. Man braucht nur einen der heutigen jüngeren Venezianer, Emilio Vedova, der mit dem großen Preis der Biennale ausgezeichnet wurde, dagegen zu halten, um zu sehen, mit welchen Geschwindigkeiten heute gerechnet wird. Da wirbeln die Formen, Win-

kel und Striche in einer Weise durcheinander, daß man glaubt, die Welt löse sich auf. Dem geübten Blick entgeht jedoch nicht, daß auch hier ein Formgesetz herrscht, das an den menschlichen Rhythmus gebunden ist und von hier her seine künstlerische Mitte bezieht.

Bei dieser Entwicklung, die inzwischen global geworden ist, ist es schwer, Maßstäbe für eine gerechte Beurteilung zu bilden. Nicht nur die Künstler sind zu malenden Derwischen geworden, auch der Betrachter muß sich aus seiner Ruhe bequemen und dabei doch die qualitätsbildende Substanz im Innern seines Herzens vor nervöser Erschöpfung bewahren.

Die Kunstkommissare der 33 in Venedig ausstellenden Länder werden es nicht leicht gehabt haben, die Spreu vom Weizen zu trennen. Um nicht allzu fehlzugehen, hat der deutsche Pavillon auf zwei bewährte Namen zurückgegriffen: Willi Baumeister und Karl Schmidt-Rottluff. Glücklich ergänzt werden ihre Bilder durch eine Ausstellung neuer Arbeiten von Julius Bissier. Seine Bilder erinnern oft an chinesische Tuschen und atmen etwas von einer mystisch religiösen Kleinkunst voll von zauberhafter Wirkung.

Die übrigen Deutschen, der Bildhauer Emil Cimiotti und die Maler Ernst Weiers, Rupert Stöckl und Werner Schreib sind Künstler, über die sich manche Kritiker nicht so leicht einigen werden.

Am sichersten in der Wahl glauben da die Russen zu verfahren. Sie stellen einfach das aus, was sich in den Augen des „kunstliebenden" Bürgers von 1890 als gängig erwiesen hat, doch leider schreibt man inzwischen 1960. Beklemmend ähnlich sieht ihre propagandistische Kunst den Kraft-durch-Freude-Bildern der Nazizeit. Aber das sieghafte und so massiv dumme Pathos ihrer Figuren ist nicht Selbstzweck, es dient dazu, die Richtigkeit der Politik der „friedliebenden Nationen" zu beweisen. Zum Glück lassen sich die Polen nicht davon beeinflussen und malen so gut sie können abstrakt oder wenigstens halbfigürlich. Sie erreichen zwar damit noch nicht höchste Qualität, aber sie bleiben mit ihrem Ausdruck ehrlich unserer Zeit verhaftet; sie bleiben Menschen, die sich vor der Verlogenheit politischer Kunst bewahren möchten.

Nimmt man die Biennale von 1960 als Ganzes, so bemerkt man überall neue kleine Ansätze, die zunächst sehr subjektiv wirken, aber doch hier und da Keime für längere Entwicklungen in sich tragen. Die jungen Künstler sind keineswegs müde im Erfinden, nur die Kritiker scheinen es schwer zu haben. Der lange Streit der Jury bei der Preisverteilung mag zwar auch politische Gründe haben, denn die großen Nationen wachen eifersüchtig darüber, nicht zu kurz zu kommen; er zeigt aber auch eine wachsende Unsicherheit gegenüber den jungen Kräften. Noch nie ist freilich auch der Schritt vom Genialen zum Lächerlichen so beklemmend kurz gewesen wie beim Gang durch die Räume der Biennale. Doch betrifft das nicht etwa die Monstreausstellung in Venedig allein, das geht heute durch alle Ausstellungen, die möglichst vielen gerecht werden wollen. Das Vortreffliche ist zu allen Zeiten selten gewesen. Wenn dann Nationen wie die Spanier und die Schweizer einmal ihre drei bis vier guten Künstler nicht mitschicken, ihre Räume aber doch besetzen wollen, tritt eine Verlegenheit ein. Meistens gewinnen dann die Plastiker, denen man sich endlich in Ruhe widmen kann, wie z. B. dem Züricher Bildhauer Robert Müller.

Mit den Biennalepreisen von je zwei Millionen Lire (13 000 Mark) wurden diesmal ausgezeichnet: Hans Hartung und Jean Fautrier (Frankreich), Emilio Vedova und der Bildhauer Pietro Consagra (Italien). Einen Sonderpreis des Museums für moderne Kunst in Sao Paulo (Brasilien) erhielt Julius Bissier und den Preis des internationalen Verbandes der Kunstkritiker der Italiener Alberto Burri. Curt Seckel

„DIE BAUERNPASSION" von Richard Billinger ist ein unverhoffter Gewinn für das Freilichttheater, das sich doch meist mit Anleihen aus vergangenen Jahrhunderten behelfen muß. Boshafte Leute können freilich einwenden, daß auch Billinger sich dort beholfen habe, indem er die alte Spielform des Bauerntheaters und die bilderreiche Moritat fahrender Komödianten nachzubilden versuchte. Immerhin ist der Versuch gelungen, und zwar in einer Zeit, deren Reserven an Naivität längst aufgezehrt sind. Eben deswegen wiegt es schon etwas, wenn Richard Billinger sich nach mancherlei Erschöpfungen und Abwegen nun doch wieder zu einem geschlossenen Werk sammeln

konnte, das aus den ergiebigsten Quellen seiner Dichtungen gespeist wurde. Billinger war seinem Ursprung nach ein naiver Dichter, verirrt in eine Zeit, in der naive Dichtung nicht mehr möglich erschien. Das war die Schwierigkeit seines Weges, der er denn auch in mancherlei Ohnmacht erlag. Seine „Bauernpassion" aber steht genau an jenem Punkt, an dem sich der Mensch unserer Tage aus den Komplikationen seiner Existenz abzuwenden wünscht, um in die Einfalt eines schlichten, frommen Spiels heimzukehren.

Es wäre nicht ratsam, diesen Wunsch nach Heimkehr zu überschätzen. Oft dauert er nur den einen Abend des Spiels. Dennoch bleibt es des Nachsinnens wert, daß sich zur Sommerzeit Abend für Abend vor kaum noch zählbaren Freilichtbühnen Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts sammeln, um der alten Spiele eines christlichen Welttheaters inne zu werden. Niemand vermöchte zu sagen, was sich da eigentlich vollzieht und wie tief die Spuren solcher Sommerabende sinken. Aber als Fußnote zum Selbstverständnis unserer Zeit sollte man diesen Vorgang doch wohl zur Kenntnis nehmen. Auch Richard Billinger scheint sich mit solchen Fragen befaßt zu haben, denn nicht von ungefähr nahm er den Helden seiner Bauernpassion aus dem historischen Ereignis der Bauernaufstände heraus, indem er ihm ganz persönliche, individuelle Motive zuschob und ihn zum Ende dann in eine Einsamkeit und Ohnmacht davongehen ließ, die nur hier und jetzt, inmitten unseres Jahrhunderts, nachempfunden werden kann.

Mit einer Rotte aufständischer Bauern hat der wilde Jörg als falscher Obrist die Stadt Elferdingen besetzt und geplündert. Jörgs Abwesenheit während der ersten Szenen des Spiels intoniert sehr nachdrücklich die individuelle Vereinzelung dieses Bauernführers aus eigener Vollmacht. Jörg ist nicht dabei, während die Bauern den Bürgermeister und andere vornehme Herren der Stadt Elferdingen zum Galgen führen. Jörg hat sich die Buhle des Herzogs geholt. Derweilen spielen die Bauern den verstörten Stadtbewohnern die derbe Pantomime von der Bauernpassion vor. Mit aller Freude am Spiel zeigen sie die verschiedenen Folterarten, mit denen die Bauern jüngst noch bedrängt und erpreßt wurden. Erst zur Hinrichtung des Bürgermeisters erscheint der wilde Jörg mit des Herzogs Eva auf dem Platz unter dem Galgen. Er hatte sich die Rotte der aufsässigen Bauern nur verpflichtet, um seine Schwester zu rächen, die in Elferdingen einst um einer Lappalie willen gefoltert und geschändet wurde. Aus Scham ertränkte sie sich im Brunnen des Vaters.

In seiner wilden Rachgier achtet Jörg nicht darauf, daß er den Galgen am Karfreitag errichten ließ. Er will die Elferdinger hängen sehen, alles andere zählt nicht. Da aber kommt eine kleine Wandertruppe fahrender Komödianten mit ihrem Jahrmarktskarren des Weges und möchte, wie alle Jahre zuvor, am Karfreitag in Elferdingen das Spiel von den Leiden Christi zeigen. Der Tochter des geketteten Bürgermeisters gelingt es, dem wilden Jörg die Einwilligung zu dem Spiel abzuringen. Es soll die Verurteilten in der Stunde vor der Hinrichtung trösten. Das alte Komödiantenweib stellt nach der Weise der Moritaten die Bildertafeln von der Passion an den Galgen und zeigt mit einem Stock auf die verschiedenen Stationen. In dem Moritatenbericht des alten Weibes hat Billingers bauernkräftige Muttersprache vom Innviertel ihre alte poetische Bildkraft wieder erreicht. Deshalb wird auch niemand Anstoß daran nehmen, daß Billinger die Leiden Christi im Stil der Moritaten vom Jahrmarkt zeigen läßt, zumal dieses Moritatenspiel von der Passion in einem klaren dramaturgischen Gefüge jener derben Bauernpassion zugeordnet ist, in der die aufständischen Bauern ihre eigenen Leiden spielten.

Der Bericht des alten Komödianenweibes wird gelegentlich durch den Gesang ihres blinden Sohnes unterbrochen, der als Jesus-Sänger auftritt. Bald ist mit den Tafelbildern aus dem Jahrmarktskarren der ganze Galgen verdeckt, so daß er nun beinahe wie ein Flügelaltar erscheint. Der wilde Jörg steht verlassen vor den Bildern der Passion. Des Herzogs Eva hat sich davongemacht, weil Jörg ihr unwirsch über den Mund fuhr, als sie der Tochter des Bürgermeisters widersprechen wollte. Jörg verzichtet auf seine Rache, er schenkt den Verurteilten das Leben, weist die Bauern an ihren Obristen zurück und geht allein davon. Indessen stimmen die Bauern ihr altes Kampflied an, das Jörg ihnen verboten hatte: „Wir Bauern dulden keinen Spott mit unserm Herrn und Helfer Gott . . ." Der Schluß der „Bauernpassion" vollzieht sich ganz still, fast nüchtern, ohne jeden Aufwand, und das Mitgefühl des Zuschau-

ers folgt ganz unwillkürlich dem wilden Jörg, der von dem einfältigen Passionsspiel überwunden wurde und nun in die Einsamkeit ging.

Billingers „Bauernpassion" muß so schlicht, ja geradezu spröde wie nur möglich gespielt werden. Hildegard Schreiber hat bei der Uraufführung während der Hersfelder Festspiele mit rauher, herber Stimme und in einer harten Skandierung ihres Moritatentextes genau jenen Ton angegeben, auf den jede Inszenierung dieser Bauernpassion gestimmt sein sollte. Es war ein wahrer, erschütternder Passionsbericht, den sie im Stil der Moritat vortrug. Während Hildegard Schreiber die Tafelbilder vom Leiden Christi erklärte, fragte man sich unwillkürlich, ob Winfried Zilligs Musik zu Billingers „Bauernpassion" nicht entbehrlich sei. Sie ist es sicher nicht, wenn der blinde Sohn singt oder die Bauern ihr Kampflied anstimmen. Da Zillig aber mit seiner Komposition vergeblich um die herbe Einfalt in dem Spiel und in der Sprache von Richard Billinger rang, ergaben sich mehrmals offenkundige Mißhelligkeiten zwischen dem Spiel und der Musik, die unentschlossen kompliziert wirkt und bei den Gesängen des blinden Sohnes leider auch nicht vor gefühligen Effekten zurückscheut. Vollends fehlgegriffen ist der mehrstimmige Chorsatz für das Kampflied der Bauern im Ausklang des Passionspiels. Da drängt sich gewollt „Kunst" hervor und bringt während der letzten Minuten die ganze Bauernpassion in Gefahr, zumal jenes Kampflied der Bauern, das das Spiel wie ein Leitmotiv durchzieht, ein frühes Gedicht von Richard Billinger ist und so die „Bauernpassion" in dessen Werk einbindet. Es wird sich bei nächster Gelegenheit zeigen, ob Zilligs Komposition im Spiel überwunden werden kann oder tatsächlich ein Hindernis bleibt. Jedenfalls dürfte Billingers „Bauernpassion" im nächsten Sommer auf manchen Freilichtbühnen auftauchen.

Heinz Beckmann

RANDBEMERKUNGEN

Die konservative Rebellion in den USA

In den ersten fünfzig Jahren dieses Jahrhunderts hätte man unter den geistigen Führern und intellektuellen Kritikern der Vereinigten Staaten nur wenige finden können, die sich die Bezeichnung „konservativ" hätten gefallen lassen. Sie nannten sich alle „liberal", gleichgültig, ob ihre Kritik an der „Business-Civilization" ihr Pathos aus sozialistischen Ideen und Hoffnungen bezog oder aus dem ästhetischen und moralischen Mißvergnügen an den flachen und materialistischen Maßstäben, mit denen die Reichen und die Mächtigen im Lande selbstgefällig und zahlenbesessen sich und den „Fortschritt" lobten.

Die gemeinsamen Feinde all dieser „liberalen Intellektuellen" waren die konservativen Geschäftsleute und ihre Fürsprecher, die selbst die flagrantesten Mißstände des „laissez - faire" - Kapitalismus als naturgesetzliche und gottgewollte Stadien auf dem Wege des Fortschritts rechtfertigten. Sie identifizierten die räuberische Wirtschaftsfreiheit eines Rockefeller und Carnegie mit den demokratischen Idealen Jeffersons. Diese Konservativen vertraten in der Wirtschaft den extremen kapitalistischen Liberalismus. Gegenüber dem Staat galt das frühliberale Nachtwächterideal: „Im Grunde gibt es nur zwei Hauptaufgaben für die Regierung: den Privatbesitz und die Ehre der Frau. Diese muß er gegen Verbrechen schützen."

Besonders peinlich klang dieser kapitalistische Appell an die geheiligten Grundrechte der Verfassung, wenn die Geldgier der Unternehmer von den Kanzeln herab geheiligt wurde. Bischof Lawrence predigte: „Materieller Fortschritt macht den nationalen Charakter süßer, freudiger, selbstloser, mehr Christus-ähnlich." Ein anderer Geistlicher meditierte über das Gesetz von Angebot und Nachfrage: „Geben ist seliger denn Nehmen, sagte der Gründer des Weihnachtsfestes. Er kannte das Gesetz von Angebot und Nachfrage. Seine Anweisung ist nicht nur eine große religiöse, sondern auch eine gesunde wirtschaftliche Wahrheit."

Gegenüber diesen lautstarken und geldmächtigen Verherrlichern eines sozialen Status quo, die sich selbst als konservativ bezeichneten, waren die wenigen Stimmen echten kritischen konservativen Denkens kaum zu hören. Weit entfernt davon, die Plutokratie und das chaotische gesellschaftliche Verhalten dieser angeblich „konservativen" Laissez-faire-Apostel zu verteidigen, führten echte Konservative wie die Gebrüder Adams und der Kritiker Irving Babbitt einen erbitterten Kampf gegen den hemmungslosen Individualismus und gegen die Entmachtung des Staates, gegen das sieghafte Vordringen einer vulgären geldgierigen Konsumentenzivilisation. Aber die Argumente dieser Leute hielt man für die romantischen Träume reaktionärer Sonderlinge, die sich nach den feinen Sitten und den abgestorbenen Idealen des feudalistischen Europas sehnten.

Da nun im Bewußtsein der Öffentlichkeit die sogenannten Konservativen identisch waren mit den egoistischen Verteidigern des Status quo, nimmt es nicht wunder, daß noch im Vorwort zu dem 1949 erschienenen Buch von Lionel Trilling „The Liberal Imagination" über die konservative Tradition in den USA zu lesen ist: „Derzeit ist in den Vereinigten Staaten der Liberalismus nicht nur die dominierende, sondern die einzige intellektuelle Tradition. Es ist einfach eine Tatsache, daß heutzutage keine konservativen oder reaktionären Gedanken in allgemeinem Umlauf sind . . . Natürlich sind (konservative und reaktionäre) Impulse sehr stark . . ., aber sie finden keinen Ausdruck in Ideen, sondern nur in Taten oder in gereizten intellektuellen Gesten, die versuchen, sich als Ideen auszugeben."

Ein so freundlich gesonnener Betrachter der amerikanischen Konservativen wie Clinton Rossiter schreibt dazu in seinem Buch „Conservatism in America": „Wo man sich auch hinwendet (im konservativen Lager), wird man mit den Zeichen dieser (intellektuellen) Sterilität konfrontiert: die politische Unreife in der Reklame und in den Reden der Geschäftswelt; der immer wiederkehrende Kult Herbert Spencers; . . . das

ohrenbetäubende Schweigen der großen Schar ‚mittlerer' Konservativer, die auf Anregungen von Sokolsky — auf ihrer Rechten —, und von Walter Lippmann — auf ihrer Linken — warten; und die beunruhigende Tatsache daß ein großer Teil des besten konservativen Denkens heutzutage von Männern geleistet wird, die im Lager der Fortschrittlichen stehen . . ." Er kommt zu dem Schluß: „Im Reich der Idee hat sich der amerikanische Konservativismus als ein impotenter Versager erwiesen."

Natürlich war diese Behauptung auch damals höchstens halb wahr. Sie war nur dann gültig, wenn man, wie dies in den USA geschah, alle zu kritischen und antikonformistischen Gedanken gestimmten Geister unter dem Sammelnamen „Liberale" zusammenfaßte. „Liberal" waren dann auch so konservative Skeptipker wie der Publizist Walter Lippmann, der sich für seine Kritik an den politischen und gesellschaftlichen Zuständen in den modernen Demokratien oft auf so erzkonservative Geister wie Metternich und Burke berief. Zu den Liberalen zählte man auch einen Theologen wie Reinhold Niebuhr, der sein Leben lang gegen die optimistische Einschätzung der menschlichen Natur durch die Liberalen kämpfte.

Es hat nicht zur Klarheit beigetragen, daß die ersten programmatischen Äußerungen der sich als „neo-konservativ" bezeichnenden Schriftsteller in die Zeit des Demagogen McCarthy fielen, in der die liberalen Intellektuellen der Roosevelt-Ära von den Rechtsradikalen kollektiv kommunistischer Sympathien verdächtigt wurden. Denn einige der konservativ gesinnten Intellektuellen ließen sich in ihrem Haß gegen den New Deal dazu verleiten, McCarthy als ein notwendiges Übel zu dulden oder gar ihn als strafendes Werkzeug geschichtlicher Gerechtigkeit zu verteidigen. Neben James Burnham (Die Revolution der Manager) und Russel Kirk (A Program for Conservatives) war es besonders der Romancier Louis Bromfield (Der Regen): „Es gibt da ein gewisses dunkles Element im amerikanischen Volk." Ein solcher Intellektueller „ist ein Mensch mit geistigen Ambitionen, oft Professor oder Schützling eines Professors, oberflächlich in seinem Urteil, weibisch, eingebildet, arrogant, ein doktrinärer Fürsprecher des mitteleuropäischen Sozialismus, ein feiger, heuchlerischer Tugendheld mit blutendem Herzen."

Trotz diesen schrillen Tönen, die geeignet waren, den geistigen Kredit der Neo-Konservativen zu untergraben, war die Zeit reif für ihre Gedanken. Die sozialen Mißstände, die den liberalen Intellektuellen in den zwanziger Jahren und unter Roosevelt so viel Elan gegeben hatten, waren zum großen Teil überwunden. Statt dessen wurde jetzt der Amerikaner als Individuum von allen Seiten durch „wissenschaftlich" gebildete, „fortschrittlich" gesinnte Spezialisten in die Zange genommen. Psychologie und Soziologie, einst Werkzeuge nicht-konformistischer Kritiker, wurden jetzt von den Heeren der fortschrittsgläubigen Manager eines allgemeinen Seelenwohls angewendet.

Scheinbar widerstandslos ergaben sich die Amerikaner den Direktiven aller dieser menschenfreundlichen Anpassungsstrategen. Das Buch des bedeutenden Soziologen David Riesman „Die einsame Masse" zeigte, wie dieser unter der Flagge des Fortschritts marschierende Anpassungswahn die moralische Kraft und die Freiheit des Willens angefressen hatte. Gegen die Pervertierung des demokratischen Gleichheitsideals durch die zur moralischen Pflicht erhobene Anpassung wendeten sich die Neo-Konservativen. Sie sehen den jetzigen Zustand der amerikanischen Gesellschaft als das notwendige Ergebnis der liberalen Überschätzung der menschlichen Natur an. Da diesen Liberalen ein klares Bild dessen fehlte, was der Mensch ist und was er soll, hätten sie die Vernunft und den „Wechsel um des Wechsels willen" zu Göttern gemacht.

Die Neo-Konservativen treffen mit ihren Appellen auf einen Boden, der bereit ist, die Saat aufzunehmen. Denn für die innere Unrast dieser „angepaßten" Menschen und für ihre Fragen haben die Sozialpsychologen und die Fachleute für „Menschliche Beziehungen" keine ausreichenden Antworten. Der Psychiater Clemens Benda beschreibt die Situation mit diesen Worten: „Vom Psychiater wird in steigendem Maße nicht nur die Heilung emotionaler Störungen, sondern auch eine neue Sinngebung des Lebens überhaupt verlangt. Eine Aufgabe, auf die er genau so wenig vorbereitet ist wie jeder andere Mensch, wenn er nicht von sich aus eine Lösung für diese Probleme gefunden hat."

Diese Suche nach einer Verankerung des Lebens in beständigen Werten wird in

Amerika oft als „Rückkehr zu den Werten" angesprochen. Man beobachtet einen wachsenden Zulauf zu den Kirchen und eine ungewöhnliche Popularität religiöser Bücher. So recht fröhlich sind die intellektuellen Neo-Konservativen darüber allerdings nicht. Denn die Weise, in welcher der religiöse Seelentrost etwa in den populären Büchern Norman Vincent Peales (Die Kraft positiven Denkens) „verkauft" wird, unterscheidet sich nicht von der normalen Art der Reklame, die große Wirkungen bei kleiner Anstrengung verspricht. Die Kirchen selbst bedienen sich oft des reißerischen Verkäufer-Jargons. Die „New York Times" meldete: „Greenwich, Conn., 20. April 1955. — Der Nationalrat der protestantischen episkopalen Kirche wurde heute über einen neuen Gegenangriff gegen die Gefahr des Heidentums in den amerikanischen Städten unterrichtet ... ‚Es wird an Plänen gearbeitet', sagte der Bischof, ‚für eine Marktanalyse, eine religiöse Bestandsaufnahme und für ähnliche Maßnahmen, die von kompetenten Verkaufs- und Werbefachleuten geleitet werden'."

Auch an diesem Beispiel, so grotesk es ist, wird doch eines klar: auf der Suche nach Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens und nach dem rechten Leben wendet sich der Amerikaner nicht mehr nur fortschrittsgläubig an die Spezialisten, sondern er beginnt, das wahre Bild des Menschen auch in der Vergangenheit zu suchen. Und bei dieser Suche sind ihm die Neo-Konservativen behilflich. Walter Lippmann schreibt in seinem Buch „Philosophia Publica": „Die Freiheiten, über deren Verteidigung wir heute reden, wurden von Menschen errichtet, die ihr Bild des Menschen aus der großen zentralen religiösen Tradition der westlichen Zivilisation bildeten. Und die Freiheiten, die wir ererbt haben, können fast sicher die Aufgabe dieser Tradition nicht überleben." Fast alle konservativen Intellektuellen akzeptieren eine christliche Anthropologie, wobei sie entweder katholischen Vorstellungen naturrechtlicher Art zuneigen oder aber sich mit dem harten „christlichen Realismus" eines Reinhold Niebuhr wappnen.

In ihren Bedenken gegen die Alleinherrschaft des sozialen Fortschritts warnen die neuen Konservativen vor dem Punkt, an dem die neugewonnene Sicherheit mit einem Verlust an persönlicher Freiheit erkauft wird. Da sie nicht glauben, daß die technokratischen Methoden der sozialen Fortschrittler ein Heilmittel für das Hauptübel der Zeit sind — den Verlust an innerer Freiheit —, richten sie ihr Hauptaugenmerk auf eine Reform der Erziehung. Der Dichter und Historiker Peter Viereck rät in seinem Buch „Der nicht angepaßte Mensch": „Um in einer übermäßig ‚angepaßten' Gesellschaft ein Individuum zu bleiben, fange zu allererst damit an, in allem Amateur zu sein und nie ein Professioneller." Man kämpft dagegen, daß die Universitäten auch in den Geisteswissenschaften und in den Sozialwissenschaften immer mehr dem Trend der Überspezialisierung folgen, der in den Naturwissenschaften notwendig ist. Man fordert eine grundlegende abstrakte Schulung des Denkens durch das gründliche Studium der wichtigsten Philosophen. Man erhofft sich eine unabhängigere und weniger der Tagesideologie verfallene Urteilskraft durch ein eingehendes Studium der amerikanischen und europäischen Geistesgeschichte.

Getragen sind diese Reformvorschläge von den allen Neukonservativen gemeinsamen Überzeugungen von der unvollkommenen und nicht perfektionierbaren Natur des Menschen, von der begrenzten Kraft der menschlichen Ratio, die der Traditionen und Institutionen bedarf, von der im christlichen Glauben gegründeten unverletzlichen Würde des Individuums. In der einen oder anderen Form plädieren sie alle für eine neue Elite, die ihr Selbstbewußtsein aus einer Verpflichtung für die Wahrheit bezieht und nicht die Befriedigung von Bedürfnissen der Masse als echten Dienst am Volke proklamiert.

Da sich diese Leute allesamt gegen das ideologische Zeitalter wurzelloser Fortschrittsgläubigkeit wenden, kann es nicht verwunderlich sein, daß sie sich auch gegen die Zumutung wehren, nun ihrerseits eine neue Ideologie zu formulieren. Die Elite von historisch und philosophisch gebildeten Amateuren soll „sich hinwegheben über das Propagandistische, das Zeitgebundene, das allzu Angepaßte — über die korrumpierenden Erfolge auch der besten ‚Ismen' — und sich vortasten zu den gültigen Aspekten der Dinge" (Peter Viereck).

Walter Hähnle

Literatur: Fast alle amerikanischen *Zeitschriften* haben sich in den letzten zehn Jahren ausgiebig an der laufenden Diskussion des sogenannten Neokonservativismus beteiligt. Da die meisten —

etwa „New Republic", „Commonweal", „America", „American Mercury" (ultrakonservativ) in Deutschland schwer erhältlich sind, genüge der Hinweis auf ein paar Aufsätze: „Where are the American Conservatives?" Confluence, II (1953), 54; Arthur A. Ballantine, „The Conservative is sometimes right", Atlantic Monthly CLXXII (1943), 95; Clinton Rossiter, „The New American Conservatives", Harpers Magazine, April 1957; „The New Conservatism", Time, 26. November 1956.

Bücher: Die Buchliteratur ist Legion. Zur Einführung seien empfohlen: „Conservatism in America" von Clinton Rossiter, New York 1955 (mit einer sehr ausführlichen Bibliographie); ferner: William F. Buckley, „Up from Liberalism", 1956; Russel Kirk „The Conservative Mind", 1933, und „A Programm for Conservatives", 1954; Walter Lippmann, „The Good Society", 1937, und „Philosophia Publica"; Peter Viereck, „Conservatism revisited", New York 1949, und „The Unadjusted Man", Boston 1956.

Zwiesprache

Während diese Nummer in Druck geht, tagt der neunzigköpfige Zentralausschuß des Ökumenischen Rats der Kirchen in der schottischen Universitätsstadt St. Andrews (16. bis 24. August). Auf dieser Tagung steht u. a. allem Anschein nach ein Problem zur Debatte, das Hans Hermann *Walz* in seinem Aufsatz auf Seite 597 dieses Heftes berührt, nämlich die Frage nach der Möglichkeit einer „ökumenischen Theologie". In einer Pressenotiz des Informationsreferats des Ökumenischen Rates heißt es: „Prinzipiell hat der Ökumenische Rat bisher in keiner Weise Einfluß auf die theologischen Gespräche seiner Mitgliedskirchen genommen ... In St. Andrews geht es nun um eine genaue Abgrenzung der Aufgaben, die der Ökumenische Rat zur Förderung der christlichen Einheit zu übernehmen hat, und damit eventuell auch um die Frage, ob und inwieweit er seinen Mitgliedskirchen nach sorgfältiger Studienarbeit gewisse ‚Unions-Modelle' empfehlen kann." Auch über die von Dr. Walz ebenfalls erwähnte „Basis" des Ökumenischen Rates soll in St. Andrews gesprochen werden. Darüber sagt die erwähnte Pressemitteilung: „Die Formulierung dieser Basis, nach der alle Kirchen Mitglieder des Rates werden können, die ‚unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen', wurde wiederholt als unzureichend kritisiert. In St. Andrews wird daher den Delegierten der Mitgliedskirchen Gelegenheit gegeben, Änderungsvorschläge zu unterbreiten." Entscheiden über etwaige Änderungen der „Basis" kann allerdings nur die Vollversammlung des Ökumenischen Rates, die im November 1961 in Neu-Delhi zusammentreten soll.

Zw./DNF

Mitarbeiter: Professor Dr. Hans Achinger, Frankfurt a. M., Kurhessenstraße 129 / Werner Bergengruen, Baden-Baden, Zeppelinstraße 34 / Dr. Ulrich Mann, Ulm/Donau, Wettersteinweg 5 / Dr. Hans M. Müller, München 9, Isenschmidstraße 4 / Ortrud Stumpfe, Gräfelfing bei München, Maria-Eich-Straße 54 b / Dr. Hans Hermann Walz, Fulda, Magdeburger Straße 21 / Gabriele Wohmann, Darmstadt, Kiesbergstraße 71